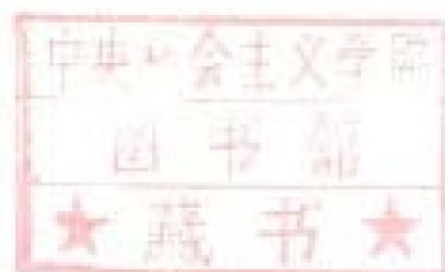


汉译世界学术名著丛书

西方哲学史

上 卷

[英] 罗 素 著

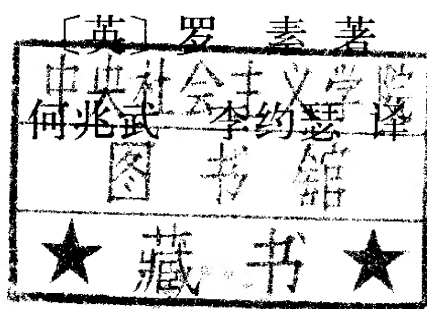


汉译世界学术名著丛书

西方哲学史

及其与从古代到现代的
政治、社会情况的联系

上 卷



商务印书馆

1982年·北京

汉译世界学术名著丛书

西方哲学史

上 卷

〔英〕罗素著 何兆武 李约瑟译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：20·7·91

1963年9月第1版

开本 850×1168 1/32

1982年11月北京第5次印刷

字数 428 千

印数 26,300 册

印张 18 1/2 插页 4

(60克纸本)定价：2.65 元

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981年1月

目 录

美国版序言·····	5
英国版序言·····	8
緒論·····	11

卷 一 古代哲学

第一篇 前苏格拉底哲学家

第 一 章 希腊文明的兴起·····	24
第 二 章 米利都学派·····	49
第 三 章 毕达哥拉斯·····	55
第 四 章 赫拉克利特·····	65
第 五 章 巴門尼德·····	77
第 六 章 恩培多克勒·····	83
第 七 章 雅典与文化的关系·····	89
第 八 章 阿那克薩哥拉·····	93
第 九 章 原子論者·····	96
第 十 章 普罗泰戈拉·····	107

第二篇 苏格拉底、柏拉图、亚里士多德

第 十 一 章 苏格拉底·····	117
第 十 二 章 斯巴达的影响·····	131
第 十 三 章 柏拉图见解的来源·····	143
第 十 四 章 柏拉图的烏托邦·····	147
第 十 五 章 理念論·····	160

第十六章	柏拉图的不朽論·····	176
第十七章	柏拉图的宇宙生成論·····	189
第十八章	柏拉图哲学中的知識与知覺·····	196
第十九章	亚里士多德的形而上学·····	208
第二十章	亚里士多德的伦理学·····	224
第二十一章	亚里士多德的政治学·····	239
第二十二章	亚里士多德的邏輯·····	252
第二十三章	亚里士多德的物理学·····	261
第二十四章	希腊早期的数学与天文学·····	267

第三篇 亚里士多德以后的古代哲学

第二十五章	希腊化世界·····	279
第二十六章	犬儒学派与怀疑派·····	291
第二十七章	伊壁鳩魯派·····	305
第二十八章	斯多葛主义·····	319
第二十九章	羅馬帝国与文化的关系·····	342
第三十章	普罗提諾·····	358

卷 二 天主教哲学

导言·····	376
---------	-----

第一篇 教父

第一章	犹太人的宗教发展·····	383
第二章	基督教最初的四个世紀·····	401
第三章	教会的三位博士·····	412
第四章	圣奥古斯丁的哲学与神学·····	433
第五章	公元五世紀和六世紀·····	450
第六章	圣边奈狄克特与大格雷高里·····	461

第二篇 經院哲学家

第 七 章	黑暗时期中的羅馬教皇制·····	476
第 八 章	約翰·司各脫·····	490
第 九 章	公元十一世紀的教会改革·····	498
第 十 章	回教文化及其哲学·····	512
第 十 一 章	公元十二世紀·····	522
第 十 二 章	公元十三世紀·····	537
第 十 三 章	圣托馬斯·阿奎那·····	549
第 十 四 章	弗兰西斯教团的經院哲学家·····	562
第 十 五 章	教皇制的衰落·····	577

美国版序言

目前已經有不少部哲学史了，我的目的并不是要仅仅在它們之中再加上一部。我的目的是要揭示，哲学乃是社会生活与政治生活的一个組成部分：它并不是卓越的个人所做出的孤立的思考，而是曾經有各种体系盛行过的各种社会性格的产物与成因。这一目的就要求我們对于一般历史的叙述，比通常哲学史家所做的为多。我还发觉这一点对于一般讀者未必是很熟悉的那几段时期，尤其必要。經院哲学的大时代乃是十一世紀改革的产物，而这些改革又是对于前一个时期的頹废腐化的反作用。如果对于羅馬灭亡与中古教权兴起之間的那几个世紀沒有一些知識的話，就会难于理解十二、三世紀知識界的气氛。在处理这段时期时，正如处理其他时期一样，我的目的仅仅在于提供——就造成哲学家們的时代而言，以及哲学家們对于其形成也与有力焉的那些时代而言，——我认为是若想对哲学家有同情的理解时，有必要加以叙述的一般历史。

这种观点的后果之一就是：它給予一个哲学家的地位，往往并不就是他的哲学的优异性所应得的地位。例如，就我來說，我认为斯宾諾莎是比洛克更伟大的哲学家，但是他的影响却小得多；因此我处理他就要比处理洛克簡略得多。有些人——例如卢梭和拜伦——虽然在学术的意义上完全不是什么哲学家，但是他們却是如此深远地影响了哲学思潮的气质，以致于如果忽略了他們，便不可能理解哲学的发展。就这一方面而論，甚至于純粹的行动家們有时也具有很大的重要性；很少哲学家对于哲学的影响之大是能

比得上亚力山大大帝、查理曼或者拿破仑的。莱库格斯如果确有其人的话,就更是一个显著的例子了。

企图包罗的时期既然是如此之广,就必须要有大刀阔斧的选择原则。我读过一些标准的哲学史之后,得到了这样一个结论:过分简短的叙述是不会给读者以什么有价值的东西的;因此我就把那些我以为似乎不值得详尽处理的人物(除了极少数的例外)完全略过不提。在我所讨论的人物中,我只提到看来是与他们的生平以及他们的社会背景有关的东西;有时候,我甚至于把某些本身无关重要的细节也记录下来,只要我认为它们足以说明一个人或者他的时代。

最后,对研究我的庞大题材中的任何一部分的专家们,我还该说几句辩解的话。关于任何一个哲学家,我的知识显然不可能和一个研究范围不太广泛的人所能知道的相比。我毫不怀疑,很多人对于我所述及的任何一个哲学家,——除了莱布尼兹之外——都比我知道得多。然而,如果这就成为应该谨守缄默的充分理由,那末结果就会没有人可以论述某一狭隘的历史片断范围以外的东西了。斯巴达对于卢梭的影响、柏拉图对于十三世纪以前基督教哲学的影响、奈斯脱流斯教派^①对于阿拉伯人以及从而对于阿奎那的影响、自从伦巴底诸城的兴起直到今天为止圣安布洛斯对于自由主义的政治哲学的影响,这都是一些只有在一部综合性的历史著作里才能处理的题材。根据这些理由,我要求发现我对于自己题目中某些部分的知识显得不足的读者们鉴谅,如果不需要记住“时间如飞车”的话,我在这些方面的知识本来是会比较充分的。

本书得以问世要归功于巴恩斯(Albert C. Barnes)博士,原稿

^① 即景教。——译者

是为宾夕法尼亚大学的巴恩斯基金讲座而写的，其中有一部分曾讲授过。

正如在最近十三年以来我的大部分工作一样，我的妻子巴特雷西亚·罗素在研究方面以及在许多其他方面都曾大大地帮助过我。

伯特兰·罗素

英国版序言

如果要使本书免于受到多于其所应得的严厉的批评（毫无疑问，严厉的批评是它所应得的）的话，作一些辩解和说明就是必要的。

向研究不同学派和个别哲学家们的专家们，应当说几句辩解的话。对于我所论述的每一个哲学家，莱布尼兹可能例外，都有人比我知道得更多。然而，如果要写一部涉及广泛范围的著作，这种情况就是难以避免的：既然我们并不是不死的神仙，则凡写这样书的人，其对于书中任何一部分所花费的时间，势必比一个集中精力于一个作者或一个短时代的人所能花费的时间要少。有些对学术要求严格而毫不宽贷的人们会断言：涉及广泛范围的书根本就不应当写，或者，如果写的话，也应当由许多作者的专题论文所组成。但是许多作者的合作是有其缺点的。如果在历史的运动中有任何统一性，如果在前后所发生的事件之间有任何密切联系；那末，为了把它表述出来，对前后不同时代所发生的事情就应在一个人的思想中加以综合。一个研究卢梭的学者在正确叙述其和柏拉图与普鲁塔克书中的斯巴达的关系方面可能有困难，一个研究斯巴达的历史家未必就能先知般地意识到霍布斯、费希特和列宁。本书的目的正是要显示这样的关系，而这一目的只有通过进行广泛范围的考察才能完成。

哲学史已经很多了，但据我所知，还没有一部其目的与我为自己所定的完全相同。哲学家们既是果，也是因。他们是他们时代的社会环境和政治制度的结果，他们（如果幸运的话）也可能是塑

造后来时代的政治制度信仰的原因。在大多数哲学史中，每一个哲学家都是仿佛出现于真空中一样；除了頂多和早先的哲学家思想有些联系外，他們的见解总是被描述得好象和其他方面沒有关系似的。与此相反，在真相所能容許的范围內，我总是試圖把每一个哲学家显示为他的环境的产物，显示为一个以籠統而广泛的形式，具体地并集中地表现了以他作为其中一个成員的社会所共有的思想与感情的人。

这就需要插入一些純粹社会史性质的篇章。如果沒有关于希腊化时代的一些知識，就沒有人能够理解斯多葛派和伊壁鳩魯派，如果不具备一些从第五世紀到第十五世紀基督教发展的知識，就不可能理解經院哲学。因此，我簡單扼要地叙述了在我看来对哲学思想最有影响的主要历史梗概；对于某些讀者可能不很熟习的历史，我还作了极为詳尽的叙述——例如，在初期中世史方面。但在这些历史性的篇章里，我已严格地摒除了任何看来对当时和后代哲学沒有、或很少有关系的情节。

在象本书这样一部著作里，材料的选择是一个很难的問題。如果沒有細节，則作品就会空洞而乏味；如果有細节，又有过分冗长令人难以忍受的危險。我寻求了一个折衷办法，这就是只叙述那些在我看来具有相当重要性的哲学家；关于他們所提到的則是这样一些細节，即使其本身不具有基本重要性，却有着闡明或使描繪显得生动的性质，因而是有价值的。

哲学，从远古以来，就不仅是某些学派的問題，或少数学者之間的論爭問題。它乃是社会生活的一个重要部分，我就是試圖这样来考虑它的。如果本书有任何貢獻的話，它就是从这样一种观点得来的。

本书的問世，应归功于巴恩斯博士；它原是为宾夕法尼亚大学

巴恩斯基金讲座撰写的，并曾部分地在該处讲授过。

正如在最近 13 年以来我的大多数著作一样，在研究工作和其他許多方面，我曾受到我的妻子巴特雷西亚·罗素的大力协助。

緒 論

我們所說的“哲学的”人生观与世界观乃是两种因素的产物：一种是传统的宗教与伦理观念，另一种是可以称之为“科学的”那种研究，这是就科学这个词的最广泛的意义而言的。至于这两种因素在哲学家的体系中所占的比例如何，则各个哲学家大不相同；但是唯有这两者在某种程度上同时存在，才能构成哲学的特征。

哲学这个词曾经被人以各种方式使用过，有的比较广泛，有的则比较狭隘。我是在一种很广泛的意义上使用这个词的，现在就把这一点解释一下。

哲学，就我对这个词的理解来说，乃是某种介乎神学与科学之间的东西。它和神学一样，包含着人类对于那些迄今仍为确切的知識所不能肯定的事物的思考；但是它又象科学一样是诉之于人类的理性而不是诉之于权威的，不管是传统的权威还是启示的权威。一切确切的知識——我是这样主张的——都属于科学；一切涉及超乎确切知識之外的教条都属于神学。但是介乎神学与科学之间还有一片受到双方攻击的无人之域；这片无人之域就是哲学。思辯的心灵所最感到兴趣的一切問題，几乎都是科学所不能回答的問題；而神学家們的信心百倍的答案，也已不再象它們在过去的世紀里那么令人信服了。世界是分为心和物嗎？如果是这样，那么心是什么？物又是什么？心是从属于物的嗎？还是它具有独立的能力呢？宇宙有没有任何的統一性或者目的呢？它是不是朝着某一个目标演进的呢？究竟有没有自然律呢？还是我們信仰自然律仅仅是出于我們爱好秩序的天性呢？人是不是天文学家所看到

的那種樣子，是由不純粹的碳和水化合成的一塊微小的東西，無能地在一個渺小而又不重要的行星上爬行着呢？還是他是哈姆雷特所看到的那種樣子呢？也許他同時是兩者嗎？有沒有一種生活方式是高貴的，而另一種是卑賤的呢？還是一切的生活方式全屬虛幻無謂呢？假如有一種生活方式是高貴的，它所包含的內容又是什么？我們又如何能夠實現它呢？善，為了能夠值得受人尊重，就必須是永恆的嗎？或者說，哪怕宇宙是堅定不移地趨向於死亡，它也還是值得加以追求的嗎？究竟有沒有智慧這樣一種東西，還是看來仿佛是智慧的東西，僅僅是極精煉的愚蠢呢？對於這些問題，在實驗室裡是找不到答案的。各派神學都曾宣稱能夠做出極其確切的答案，但正是他們的這種確切性才使近代人滿腹狐疑地去觀察他們。對於這些問題的研究——如果不是對於它們的解答的話，——就是哲學的業務了。

你也許會問，那末為什麼要在這些不能解決的問題上面浪費時間呢？對於這個問題，我們可以以一個歷史學家的身分來回答，也可以以一個面臨著宇宙孤寂的恐怖感的個人的身分來回答。

歷史學家所作的答案，在我力所能及的範圍內，將在本書內提出來。自從人類能夠自由思考以來，他們的行動在許多重要方面都有賴於他們對於世界與人生的各種理論，關於什麼是善什麼是惡的理論。這一點在今天正象在已往任何時候是同樣地真確。要了解一個時代或一個民族，我們必須了解它的哲學；要了解它的哲學，我們必須在某種程度上自己就是哲學家。這裡就有一種互為因果的關係，人們生活的环境在決定他們的哲學上起着很大的作用，然而反過來他們的哲學又在決定他們的環境上起着很大的作用。這種貫穿著許多世紀的交互作用就是本書的主題。

然而，也還有一種比較個人的答案。科學告訴我們的是我們

所能够知道的事物，但我們所能够知道的是很少的；而我們如果竟忘記了我們所不能知道的是何等之多，那末我們就会对許多极重要的事物变成麻木不仁了。另一方面，神学带来了一种武断的信念，說我們对于事实上我們是无知的事物具有知識，这样一来就对于宇宙产生了一种狂妄的傲慢。在鮮明的希望与恐惧之前而不能确定，是会使人痛苦的；可是如果在沒有令人慰藉的神話故事的支持下，我們仍希望活下去的話，那末我們就必須忍受这种不确定。無論是想把哲学所提出的这些問題忘却，还是自称我們已經找到了这些問題的确凿无疑的答案，都是无益的事。教导人們在不能确定时怎样生活下去而又不致为犹疑所困扰，也許这就是哲学在我們的时代仍然能为学哲学的人所做出的主要事情了。

与神学相区别的哲学，开始于紀元前六世紀的希腊。在它經過了古代的历程之后，随着基督教的兴起与羅馬的灭亡，它就又浸沒于神学之中。哲学的第二个伟大的时期自十一世紀起至十四世紀为止，除了象皇帝弗里德里希二世（1195—1250）那样极少数的伟大的叛逆者而外，是完全受天主教会支配着的。这一时期以种种混乱而告結束，宗教改革就是这些混乱的最后結果。第三个时期，自十七世紀至今天，比起前两个时期的任何一个来，更受着科学的支配；传统的宗教信仰仍占重要地位，但却感到有給自己作辯护的必要了；而每当科学似乎是使改造成为必要的时候，宗教信仰总是会被改造的。这一时期很少有哲学家在天主教立場上是正統派，而且在他們的思想里世俗的国家也要比教会重要得多。

社会团結与个人自由，也象科学与宗教一样，在一切的时期里始終是处于一种冲突状态或不安的妥协状态。在希腊，社会团結是靠着对城邦的忠誠而得到保証的；即使是亚里士多德（虽則在他那时候亚力山大正在使得城邦成为过时的陈迹），也看不出任何其

他体制能有更多的优点。个人自由因个人对城邦的責任而被縮減的程度，是大有不同的。在斯巴达，个人所享有的自由要和在现在的德国或俄国一样地少；在雅典，則除了有时候有迫害而外，公民在最好的时代里曾享有过不受国家所限制的极大的自由。希腊思想直到亚里士多德的时代为止，一直为希腊人对城邦的宗教热誠与爱国热誠所支配；它的伦理体系是适应于公民們的生活的，并且有着很大的政治成份在內。当希腊人最初臣服于馬其頓人，而后再臣服于羅馬人的时候，与他們独立的岁月相适应的那些概念就不能再适用了。这就一方面，由于与傳統断絕而丧失了蓬勃的生气，而另一方面又产生了一种更为个人化的、更缺少社会性的伦理。斯多葛派认为有德的生活乃是一种灵魂对上帝的关系，而不是公民对国家的关系。这样他們便为基督教准备了道路，因为基督教和斯多葛主义一样，起初也是非政治性的，在它最初的三个世紀里，它的信徒們都是对政府毫无影响的。从亚力山大到君士坦丁的六个半世紀里，社会团結既不是靠哲学，也不是靠古代的忠誠，而是靠强力，最初是靠軍隊的强力，尔后則是靠行政机构的强力，才获得保障的。羅馬軍隊、羅馬道路、羅馬法与羅馬官吏首先創立了，随后又維系了一个强大的中央集权的国家。沒有什么是可以归功于羅馬哲学的，因为根本就沒有什么羅馬哲学。

在这个漫长的时期里，从自由的时代所继承下来的希腊观念經歷了一番逐漸轉化的过程。某些古老的观念，尤其是那些我們认为最富于宗教色彩的观念，获得了相对的重要性；而另外那些更富理性主义色彩的观念則因为它們不再符合时代的精神，就被人們抛弃了。后来的异教徒們就是以这种方式整理了希腊的傳統，使它終于能够被吸收到基督教的教义里来。

基督教把一个早已为斯多葛派学說所包含了的、然而对古代

的一般精神却是陌生的重要见解給普及化了。我指的就是认为一个人对上帝的責任要比他对国家的責任更为必要的那种见解。象苏格拉底和使徒們所說的“我們應該服从神更甚于服从人”的这种见解,在君士坦丁皈依基督教以后一直維持了下来,因为早期基督徒的皇帝們都是阿利乌斯教派 倾向于阿利乌斯主义。当皇帝变成了正統的教徒以后,这种见解就中断了。在拜占廷帝国它却仍然潜存着,正如后来它在俄罗斯帝国一样,俄罗斯帝国的基督教本是从君士坦丁堡传来的^①。但是在西方,天主教的皇帝們几乎是立即(除了高卢的某几部分而外)就被异教徒的蛮人征服者所取而代之,于是宗教忠貞应优越于政治忠貞的思想就保存了下来,而且在某种程度上迄今依然保存着。

野蛮人的入侵中断了西欧文明达六个世紀之久。但它在爱尔兰却不絕如縷,直到九世紀时丹麦人才摧毀了它;在它灭亡之前它还在那里产生过一位出色的人物,即司各脫·厄里根納。在东羅馬帝国,希腊文明以一种枯朽的形式繼續保存下去,好象在一所博物館里面一样,一直到1453年君士坦丁堡的陷落为止。然而除了一种艺术上的传统以及查士丁尼的羅馬法典而外,世界上并没有什么重要的东西是出自君士坦丁堡的。

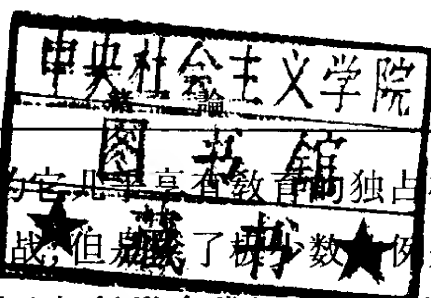
· 在黑暗时代,自五世紀末叶至十一世紀中叶,西羅馬世界经历了一些非常有趣的变化。基督教所带来的对上帝的責任与对国家的責任两者之間的冲突,采取了教会与国王之間的冲突的形式。教皇的教权伸展到意大利、法国与西班牙、大不列顛与爱尔兰、德国、斯堪的那維亚与波兰。起初,除了在意大利和法国南部以外,教皇对于主教們和修道院长們的控制力量本是很薄弱的;但自从

^① 这就是为什么現代的俄国人认为我們不應該服从辯証唯物主义有甚于我們應該服从斯大林。

格雷高里第七的时代(十一世紀末)以来，教皇對他們就有了实际而有效的控制力量。从那时候起，教士在整个西欧就形成一个受羅馬指揮的单一組織，巧妙地而又无情地追逐着权势；一直到公元1300年以后，他們在与世俗統治者的斗争之中通常总是胜利的。教会与国家之間的冲突不仅是一场教士与俗人的冲突。同时也是一場地中海世界与北方蛮族之間的冲突的重演。教会的統一就是羅馬帝国統一的反响；它的祷文是拉丁文，它的首脑人物主要是意大利人西班牙人和南部法国人。他們的教育（当教育恢复起来之后）也是古典的；他們的法律观念和政府观念在馬尔庫斯·奥勒留皇帝看来要比近代的君主們看来恐怕更容易理解。教会同时既代表着对过去的繼續，又代表着当时最文明的东西。

反之，世俗权力則掌握在条頓血統的王侯們的手中，他們企图尽力保持他們从日耳曼森林里所带出来的种种制度。絕对的权力与这些制度是格格不入的；对于这些生气勃勃的征服者們說来显得是既沉悶而又毫无生气的那些法律制度，情形也是如此。国王必須和封建貴族分享自己的权力，但是大家都希望不时地可以采取战争、謀杀、掠夺或者奸淫的形式以发泄激情。君主們也可以懺悔，因為他們衷心里是虔敬的，而且懺悔本身毕竟也是激情的一种形式。可是教会却永远也不能使他們有近代雇主所要求于，而且通常可以获得于他的雇工們的那种循规蹈矩的良好品行。当精神激动的时候，如果他們不能喝酒、杀人、恋爱，那末征服全世界又有什么用呢？而且他們有勇敢的騎士队伍，为什么要听命于发誓独身而又沒有兵权的书獃子呢？尽管教会不同意，他們仍然保存着决斗和比武的审判方法，而且他們还发展了馬上比武和献殷勤的恋爱。有时候，他們甚至一陣狂暴发作还会杀死显赫的教士。

所有的武装力量都在国王这方面，然而教会还是胜利的。教会



获得胜利，部分地是因为它几乎享有教育的独占权，部分地是因为国王們彼此經常互相作战，但~~是~~藏了極少数~~例~~外，主要地却是因为統治者和人民都深深地相信教会掌握着升天堂的钥匙的权力。教会可以决定一个国王是否應該永恒地升天堂还是下地獄；教会可以解除臣民們效忠的責任，从而就可以鼓动反叛。此外，教会还代表着足以代替无政府状态的秩序，因而就获得了新兴的商人階級的支持。尤其在意大利，这最后的一点是有决定意义的。

条頓人至少要保持教会一部分的独立性的企图，不仅表现在政治上，也表现在艺术、传奇、騎士道和战争上。但这一点却很少表现在知識界，因为教育差不多是完全限于教士階級的。中古时代所公开表现出来的哲学并不就是一面精确的时代鏡子，而仅是一党一派的思想鏡子。然而，就在教士里面——尤其是弗兰西斯教团的修道士們——却有相当数目的人，为了各种原因，是和教皇有分歧的。此外，在意大利，文化传播到俗人方面来要比在阿尔卑斯以北早上好几个世紀。弗里德里希第二曾試圖建立一种新宗教，这代表着反教廷文化的极端；而托馬斯·阿奎那誕生于弗萊德利克第二具有无上权威的那不勒斯王国，却直到今天始終是教廷哲学的典型闡揚者。大約五十年之后，但丁成就了一套綜合，并且給整个的中古观念世界做出了唯一的一套均衡的發揮。

但丁以后，由于政治上的以及理智上的种种原因，中古哲学的綜合便破灭了。当中古哲学存在的时候，它具有有一种整齐而又玲瓏完整的性质，这个体系所論述到的任何一点都是和它那极其有限的宇宙中的其他內容摆在一个非常精确的关系之上的。但是宗教大分裂、宗教大会运动以及文艺复兴的教廷終於导向宗教改革，宗教改革便摧毀了基督教世界的統一性以及經院学者以教皇为中心的政府理論。在文艺复兴时代，新的知識，無論是关于古代的或

是关于地球表面的，都使人厌倦于理論体系；人們感到理論体系是座心灵的監獄。哥白尼天文学賦給地球的地位与人类的地位，远比他們在托勒密的理論中所享有的地位要卑微得多。在知識分子中間，对新事物的乐趣代替了对于推理、分析、体系化的乐趣；虽然在艺术方面文艺复兴仍然崇尚整齐有序，但是在思想方面它却喜欢大量而繁富的混乱无章。在这方面，蒙台涅是这一时代最典型的代表人物。

在政治理論方面，正象除了艺术而外的任何其他事物一样，也发生了秩序的崩潰。中世紀，虽然事实上是動蕩不宁的，但在思想上却被一种要求合法性的热情、被一种非常严謹的政权理論所支配着。一切权力总归是出自上帝；上帝把神圣事物的权力交給了教皇，把俗世事情的权力交給了皇帝。但在十五世紀，教皇和皇帝同样地都喪失了自己的重要性。教皇变成了仅仅是意大利諸侯的一員，他在意大利的强权政治里面从事于种种令人难以置信的复杂而又无耻的勾当。在法国、西班牙和英国，新的君主专制的民族国家在他們自己的領土上享有的权力，是無論教皇或者皇帝都无力加以干涉的。民族国家，主要是由于有了火药的緣故，對人們的思想和感情获得了一种前所未有的影响，并且漸次地摧毀了羅馬所遺留下來的对于文明統一性的信念。

这种政治上的混乱情形在馬基雅弗利的《君王論》一书中得到了表现。政治已沒有任何指導的原則，而变成为赤裸裸的爭奪权力了；至于怎样才能把这种賭博玩得很成功，《君王論》一书也提出了很精明的意見。在希腊的伟大时代里出現过的事，再一次出現于文艺复兴的意大利：传统的道德束縛消失了，因為它們被人认为是与迷信結合在一起的；从羈絆中获得的解放，使得个人精力旺盛而富于創造力，从而便产生了极其罕见的天才的奔放；但是由于道

德敗坏而不可避免地造成的无政府状态与阴谋詭詐，却使得意大利人在集体方面成为无能的了，于是他們也象希腊人一样，倒在了别的远不如他們文明、但不象他們那样缺乏社会团结力的民族的統治之下了。

然而結局并不象在希腊那么惨重，因为許多新的强而有力的民族表现出来他們自己也象意大利人已往那样地能够有伟大的成就，只有西班牙是例外。

从十六世紀以后，欧洲思想史便以宗教改革占主导地位。宗教改革是一场复杂的多方面的运动，它的成功也要归功于多种多样的原因。大体上，它是北方民族对于羅馬东山再起的統治的一种反抗。宗教曾經是征服了欧洲北部的力量，但是宗教在意大利已經衰頹了：教廷作为一种体制还存在着，并且从德国和英国吸取大量的貢賦，但是这些仍然虔誠的民族却对于波尔嘉家族和梅狄奇家族不能怀有什么敬意，这些家族借口要从炼獄里拯救人类的灵魂，而收斂錢財大肆揮霍在奢侈和不道德上。民族的动机、經濟的动机和道德的动机都結合在一起，就格外加强了对羅馬的反叛。此外，君王們不久就看出來，如果他們自己領土上的教会完全成为本民族的，他們便可以控制教会；这样，他們在本土上就要比以往和教皇分享統治权的时候更加强而有力。由于这一切的原因，所以路德的神学改革在北欧的大部分地区，既受統治者欢迎，也受人民欢迎。

天主教教会有三个来源：它的圣教历史^①是犹太的，它的神学是希腊的，它的政府和教会法，至少間接地是羅馬的。宗教改革摒除了羅馬的成份，冲淡了希腊的成份，但是大大地加强了犹太的成份。它就这样和民族主义的力量展开了合作。这些民族主义

^① 指聖經中所記述的历史。——譯者

的力量正在摧毀着最初由羅馬帝國而後又被羅馬教會所造成的那種社會團結的成果。在天主教的學說里，神聖的啟示並不因為有聖書而結束，而是一代一代地通過教會的媒介繼續傳下來的；因此，個人的意見之服從於教會，就成為每個人的責任。反之，新教徒則否認教會是傳達啟示的媒介；真理只能求之於聖經，每一個人都可以自己解釋聖經。如果人們的解釋有了分歧，那末也並沒有任何一個由神明所指定的權威可以解決這種分歧。實際上國家已經要求着曾經是屬於教會的權利了，但這乃是一種篡奪。在新教的理論里，靈魂與上帝之間是不該有任何塵世的居間人的。

這一變化所起的作用是極其重大的。真理不再需要請權威來肯定了，真理只需要內心的思想來肯定。於是很快地就發展起來了一種趨勢，在政治方面趨向於無政府主義，而在宗教方面則趨向於神秘主義。這和天主教的正統體系始終是難於適應的。這時出現的並不只是一種新教而是許多的教派；不是一種與經院派相對立的哲學而是有多少位哲學家就有多少種哲學；不是象在十三世紀那樣，有一個皇帝與教皇相對立，而是有許許多多的異端的國王。結果無論在思想上还是在文學上，就都有著一種不斷加深的主觀主義；起初這是作為一種從精神奴役下要求全盤解放的活動，但它卻朝著一種不利於社會健康的個人孤立傾向而穩步前進了。

近代哲學始於笛卡兒，他基本上所肯定為可靠的就是他自己和他的思想的存在，外在世界是由此而推出來的。這只是那個通過貝克萊、康德直到費希特的總的發展過程的第一個階段。到了費希特遂認為萬物都只是自我的流溢。這是不健康的；從此之後，哲學一直在企圖從這種極端逃到日常生活的常識世界裡去。

政治上的無政府主義和哲學上的主觀主義攜手並進。早在路德在世的時候，就有些不受歡迎又不被承認的弟子們已經發展了

再洗礼的學說了，這種學說有一個時期統治了閔斯特城。再洗礼派摒棄一切的法律，因為他們認為好人是無時無刻不被聖靈所引導的，而聖靈又是不可能受任何公式的束縛的。從這個前提出發，他們就達到了共產主義與兩性雜交的結論；因此，他們在經過一段英勇抗抵之後終於被人消滅了。但是他們的學說卻採取了更柔和的形式而流傳到荷蘭、英國和美國；這就是歷史上貴格會的起源。在十九世紀又產生了另一種形式更激烈的、已經和宗教不再有聯系的無政府主義。在俄國、在西班牙、以及較小的程度上也在意大利，它都有過相當的成功；並且直到今天，它在美国移民當局的眼裡還是個可怕的怪物。這種近代的形式虽然是反宗教的，但是仍然具有很多的早期新教的精神；它的不同點主要就在於把路德針對着教皇的那種仇恨轉過來針對着世俗的政府。

主觀主義一旦脫繮之後，就只能一瀉到底而不能再被束縛於任何的界限之內。新教徒在道德上之強調個人的良心，本質上乃是无政府主義的。但習慣與風俗却是如此之有力，以致於除了象閔斯特那樣暫時的爆發而外，個人主義的信徒們在倫理方面仍然是按照傳統所認為的道德方式來行動，但這是一種不穩定的平衡。十八世紀的“感性”崇拜開始破壞了這種平衡：一種行為之受到贊美並不是因為它有好結果或者因為它與一種道德教條相符合，而是因為它有那種把它激發起來的情操。從這種態度就發展了象卡萊爾和尼采所表現的那種英雄崇拜，以及拜倫式的對於任何激情的崇拜。

浪漫主義運動在藝術上、在文學上以及在政治上，都是和這種對人採取主觀主義的判斷方式相聯系着的。亦即不把人作為集體的一個成員而是作為一種美感上的愉悅的觀照對象。猛虎比綿羊更美麗，但是我們寧願把它關在籠子裡。典型的浪漫派卻要把籠

子打开来，欣赏猛虎消灭绵羊时那幕壮丽的纵身一跃。他鼓励着人们想象他们自己是猛虎，可是如果他成功的话，结果并不会是完全愉快的。

针对着近代主观主义的比较不健康的形式，曾经出现过各种不同的反应。首先是一种折衷妥协的哲学，即自由主义的学说，它企图给政府和个人指定其各自的领域。这种学说的近代形式是从洛克开始的，洛克对于“热情主义”——即再洗礼派的个人主义——和对于绝对的权威以及对传统的盲目服从，是同样地反对的。另一种更彻底的反抗则导致了国家崇拜的理论，这种理论把天主教所给予教会，甚至于有时候是给予上帝的那种地位给了国家。霍布斯、卢梭和黑格尔代表了这种理论的各个不同方面，而他们的学说在实践上就体现为克伦威尔、拿破仑和近代的德国。共产主义在理论上是和这些哲学距离得非常遥远的，但是在实践上也趋向于一种与国家崇拜的结果极其相似的社会形态。

自从公元前 600 年直到今天这一全部漫长的发展史上，哲学家们可以分为希望加强社会约束的人与希望放松社会约束的人。与这种区别相联系着的还有其他的区别。纪律主义分子宣扬着某种或新或旧的教条体系，并且因此在或多或少的程度上就不得不仇视科学，因为他们的教条并不能从经验上加以证明。他们几乎总是教训人说，幸福并不就是善，而惟有“崇高”或者“英雄主义”才是值得愿望的。他们对于人性中的非理性的部分有着一种同情，因为他们感到理性是不利于社会团结的。另外一方面，则自由主义分子，除了极端的无政府主义者而外，都倾向于科学、功利与理性而反对激情，并且是一切较深刻形式的宗教的敌人。这种冲突早在我们所认为的哲学兴起之前就在希腊存在着了，并且在早期的希腊思想中已经十分显著。它变成为各种形式，一直持续

到今天,并且无疑地将会持續到未来的时代。

很显然,在这一爭論中——就象所有经历了漫长时期而存留下来的爭論一样——每一方都是部分正确的而又部分錯誤的。社会团結是必要的,但人类迄今还不曾有过单凭說理的論辯就能加强团結的事。每一个社会都受着两种相对立的危险的威胁:一方面是由于过分讲紀律与尊敬传统而产生的僵化,另一方面是由于个人主义与个人独立性的增长而使得合作成为不可能,因而造成解体或者是对外来征服者的屈服。一般說来,重要的文明都是从一种严格和迷信的体系出发,逐漸地松弛下来,在一定的阶段就达到了一个天才輝煌的时期;这时,旧传统中的好东西繼續保存着,而在其解体之中所包含着的那些坏东西則还没有来得及发展。但是随着坏东西的发展,它就走向无政府主义,从而不可避免地走向一种新的暴政,同时产生出来一种受到新的教条体系所保証的新的綜合。自由主义的学說就是想要避免这种无休止的反复的一种企图。自由主义的本质就是企图不根据非理性的教条而获得一种社会秩序,并且除了为保存社会所必須的束縛而外,不再以更多的束縛来保証社会的安定。这种企图是否可以成功,只有未来才能够断定了。

卷一 古代哲学

第一篇 前苏格拉底哲学家

第一章 希腊文明的兴起

在全部的历史里，最使人感到惊异或难于解說的莫过于希腊文明的突然兴起了。构成文明的大部分东西已經在埃及和美索不达米亚存在了好几千年，又从那里传播到了四邻的国家。但是其中却始終缺少着某些因素，直等到希腊人才把它們提供出来。希腊人在文学艺术上的成就是大家熟知的，但是他們在純粹知識的領域上所做出的貢獻还要更加不平凡。他們首創了数学、^① 科学和哲学；他們最先写出了有別于純粹編年表的历史书；他們自由地思考着世界的性质和生活的目的，而不为任何因袭的正統观念的枷索所束縛。所发生的一切都是如此之令人惊异，以至于直到最近的時代，人們还滿足于惊叹并神秘地談論着希腊的天才。然而現在已經有可能用科学的观念来了解希腊的发展了，而且的确也值得我們这样做。

哲学是从泰勒斯开始的，他預言过一次日蝕，所以我們就很幸运地能够根据这件事实来断定他的年代；据天文学家說，这次日蝕出现于公元前 585 年。哲学和科学原是不分的，因此它們是一

^① 埃及和巴比伦人已經有了算术和几何学了，但主要地是憑經驗。从一般的前提来进行演繹的推理，这是希腊人的貢獻。

起誕生于公元前第六世紀的初期。在这以前，希腊及其邻国曾发生过什么事情呢？任何一种回答都必然有一部分是揣測性的，但考古学在本世紀里所給我們的知識已經比我們祖先們所掌握的要多得多了。

文字的发明在埃及大約是在公元前 4000 年左右，在巴比伦也晚不了太多。两国的文字都是从象形的图画开始的。这些图画很快地就約定俗成，因而語詞是用会意文字来表示的，就象中国目前所仍然通行的那样。在几千年的过程里，这种繁复的体系发展成了拼音的文字。

埃及和美索不达米亚早期文明的发展是由于有尼罗河、底格里斯河和幼发拉底河，它們使得农业易于进行而又产量丰富。这些文明在許多方面都有些象西班牙人在墨西哥和秘魯所发现的文明。这里有一个具有专制权力的神圣国王；在埃及，他还領有全部的土地。这里有一种多神教，国王和这种多神教的至高无上的神有着特殊亲密的关系。有軍事貴族，也有祭司貴族。如果君主懦弱或者战争不利，祭司貴族往往能够侵凌王权。土地的耕种者是农奴，隶属于国王、貴族或祭司。

埃及的神学和巴比伦的神学頗为不同。埃及人主要的关怀是死亡，他們相信死者的灵魂要进入阴間，在那里，奧西里斯要根据他們在地上的生活方式来审判他們。他們以为灵魂終会回到身体里面来的；这就产生了木乃伊以及豪华的陵墓建筑。金字塔群就是公元前 4000 年末叶和 3000 年初叶的历代国王們所建造的。这一时期以后，埃及文明就变得越来越僵化了，并且宗教上的保守主义使得进步成为不可能。約当公元前 1800 年，埃及被称为喜克索斯人的閃族人所征服，他們統治埃及約有两个世紀。他們在埃及並沒有留下持久的痕迹，但是他們在这里的出现一定曾經有助于

埃及文明在叙利亚和巴勒斯坦的传播。

巴比伦的发展史比埃及更带有黷武好战的性质。最初的統治种族并不是閃族，而是“苏瑪連”人，这种人的起源我們还不清楚。他們发明了楔形文字，征服者的閃族就是从他們这里接受了楔形文字的。曾經有一个时期，有許多独立的城邦彼此互相作战；但是最后巴比伦称霸，并且建立了一个帝国。其他城邦的神就变成了附属的神，而巴比伦的神馬尔督克便获得了有如后来宙斯在希腊众神之中所占的那种地位。在埃及也出现过同样的情形，只是時間更早得多。

埃及与巴比伦的宗教正象其他古代的宗教一样，本来都是一种生殖性能崇拜。大地是阴性的，而太阳是阳性的。公牛通常被认为是阳性生殖性能的化身，牛神是非常普遍的。在巴比伦，大地女神伊什塔尔在众女神之中是至高无上的。这位“伟大的母亲”在整个的西亚洲以各种不同的名称而受人崇拜。当希腊殖民者在小亚細亚为她建筑神殿的时候，他們就称她为阿尔蒂米斯，并且把原有的礼拜仪式接受过来。这就是“以弗所人的狄阿娜”^①的起源。基督教又把她轉化成为童貞女瑪利亚，但是到了以弗所宗教大会上才规定把“圣母”这个头衔加給我們的教母。

只要一种宗教和一个帝国政府結合在一起，政治的动机就会大大改变宗教的原始面貌。一个男神或一个女神便会和国家联系起来，他不仅要保証丰收，而且还要保証战争胜利。富有的祭司阶级规定出一套教礼和神学，并且把帝国各个組成部分的一些神都安排在一个万神殿里。

通过与政府的联系，神也就和道德有了联系。立法者从神那

^① 狄阿娜是阿尔蒂米斯的拉丁文的对称。在希腊文的聖經里提到的是阿尔蒂米斯，而英譯本則称为狄阿娜。

里接受了他們的法典，因此犯法就是褻瀆神明。現在所知的最古老的法典，就是公元前 2100 年左右巴比倫王罕姆拉比的法典；國王宣告這一法典是由馬爾督克交付給他的。在整個的古代，道德與宗教之間的這種聯繫變得越來越密切。

巴比倫的宗教與埃及的宗教不同，它更關心的是現世的繁榮而不是來世的幸福。巫術、卜筮和占星術雖然並不是巴比倫所特有的，然而在這裡卻比在其他地方更為發達，並且主要地是通過巴比倫它們才在古代的後期獲得了它們的地位。從巴比倫也流傳下來了某些屬於科學的東西：一日分為 24 小時，圓周分為 360 度；以及日月蝕週期的發現。這就使他們能夠準確地預言月蝕，並能以某種蓋然性來預言日蝕。巴比倫的這種知識，我們下面將會看到，泰勒斯是得到了的。

埃及與美索不達米亞的文明是農業的文明，而周圍民族的文明最初則是畜牧的文明。商業的發展起初幾乎完全是海上的，隨著商業的發展就出現了一種新的因素。直到公元前 1000 年左右，武器還是用青銅製造的，有些國家自己本上上並不具備這種必要的金屬，便不得不從事貿易或者海盜掠奪以求獲得它們。海盜掠奪只是一時的權宜，而在社會與政治條件相當穩定的地方，商業就被認為更加有利可圖。在商業方面，克里特島似乎是先驅者。大約有十個世紀之久，可以說從公元前 2500 至公元前 1400 年，在克里特曾存在過一種藝術上極為先進的文化，被稱為米諾文化。克里特藝術的遺物給人一種歡愉的、幾乎是頹廢奢靡的印象，與埃及神殿那種令人可怖的陰郁是迥然不同的。

關於這一重要的文明，在阿瑟·伊萬斯爵士以及其他諸人的發掘以前，人們幾乎是一無所知。那是一種航海民族的文明，與埃及保持着密切的接觸（除了喜克索斯人統治的時代是例外）。從埃

及的图画里显然可以看出，克里特的水手們在埃及和克里特之間进行过相当可观的商业，这种商业約当公元前 1500 年左右达到了它的頂峰。克里特的宗教似乎与叙利亚和小亚細亚的宗教有着許多的相同之点，但是在艺术方面則与埃及的相同之点更多些，虽然克里特的艺术是非常有独創性的，并且是充滿了可驚訝的生命力的。克里特文明的中心是所謂諾索斯的“米諾宮”，古典希臘的傳說里一直流传着对它的追忆。克里特的宮殿是极其壮丽的，但是大約在公元前十四世紀的末期被毀掉了，或許是被希臘的侵略者所毀掉的。克里特历史的紀年，是从在克里特所发现的埃及器物以及在埃及所发现的克里特器物而推断出来的；我們的知識全都是靠着考古学上的証据。

克里特人崇拜一个女神，或許是几个女神。最为明确无疑的女神就是“动物的女主人”，她是一个女猎人，或許就是古典的阿尔蒂米斯的起源^①。她或者另一女神，也是一位母亲；除了“动物的男主人”而外，唯一的男神就是她的少子。有証据可以說明克里特人是信仰死后的生命的，正如埃及的信仰一样，认为人死之后，生前的作为就要受到賞罰。但是总的說来，从克里特的艺术上看，似乎他們是欢愉的民族，並沒有受到阴沉的迷信的很大压迫。他們喜欢斗牛，斗牛时女斗士和男斗士一样地表演出惊人的絕技。斗牛是宗教仪式，阿瑟·伊万斯爵士以为斗牛者属于最高的貴族。传下来的图画都是非常生动而逼真的。

克里特人有一种直綫形的文字，但是还没有人能够辨識。他們在国内是和平的，他們的城市沒有城墙；他們无疑地是受海权的保护的。

^① 她有一个孿生弟兄或配偶，就是“动物的男主人”。但是他比較不重要。把阿尔蒂米斯与小亚細亚的偉大的母亲当成一个人，乃是后来的事。

在米諾文明毀滅之前，約當公元前 1600 年左右，它傳到了希臘大陸，在大陸上經歷了逐漸蛻化的階段直至公元前 900 年為止。這種大陸文明就叫邁錫尼文明；它是由於發掘帝王的陵墓以及發掘山頂上的堡壘而被人發現的，這說明了他們比克里特島上的人更害怕戰爭。陵墓及堡壘始終都給古典希臘的想象力以強烈的印象。宮殿里的較古老的艺术品若不是確乎出於克里特工匠之手，也是與克里特工藝密切接近的。隔着一層朦朧的傳說所見到的邁錫尼文明，正是荷馬詩歌所描寫的文明。

關於邁錫尼人還有許多不清楚的地方。他們的文明是他們被克里特人所征服的結果嗎？他們說希臘語呢，抑或他們是一種較早的土著種族呢？對於這些問題還不可能有確切的答案，但是總的說來，他們很可能是說希臘語的征服者，並且至少貴族是來自北方的頭髮漂亮的侵入者，這些人帶來了希臘的語言^①。希臘人前後以三次連續的浪潮進入希臘，最初是伊奧尼亞人，然後是亞該亞人，最後是多利亞人。伊奧尼亞人雖然是征服者，但似乎相當完整地採納了克里特的文明，正象後來羅馬人採納了希臘的文明一樣。但是伊奧尼亞人被他們的后繼者亞該亞人所侵擾，並且大部分被趕走了。從波伽茲-科易所發掘出來的喜特人的書版里，我們可以知道亞該亞人在公元前十四世紀曾有一個龐大的有組織的帝國。邁錫尼文明已經被伊奧尼亞和亞該亞人的戰爭所削弱，實際上就被最後的希臘侵略者多利亞人所毀滅了。以前的侵入者大部分採納了米諾的宗教，但是多利亞人卻保存了他們祖先的原始的印度-歐羅巴宗教。然而邁錫尼時代的宗教卻仍然不絕如縷，尤其是在下層階級之中；而古典時代希臘的宗教就是這兩種宗教的混合物。

^① 見尼爾遜 (Martin P. Nilsson):《米諾-邁錫尼宗教及其在希臘宗教中的殘余》，第 11 頁以下。

虽然上叙的情况可能是事实，但是我们必須記得我們并不知道迈錫尼人究竟是不是希腊人。我們所知道的只是他們的文明毁灭了，在它告終的时候，鉄就代替了青銅；并且有一个时期海上霸权轉到腓尼基人的手里。

在迈錫尼时代的后期及其結束之后，有些入侵者定居下来变成了农耕者；而另有些入侵者則繼續推进，首先是进入希腊群島和小亚細亚，然后进入西西里和意大利南部，他們在这些地方建立了城市，靠海上貿易为生。希腊人最初便是在这些海上城市里作出了对于文明的嶄新的貢獻；雅典的霸权是后来才出現的，而当它出現的时候也同样地是和海权結合在一起的。

希腊大陆是多山地区，而且大部分是荒瘠不毛的。但是它有許多肥沃的山谷，通海便利，而彼此間方便的陆地交通則为群山所阻隔。在这些山谷里，小小的各自分立的区域社会就成长起来，它們都以农业为生，通常环繞着一个靠近海的城市。在这种情况下很自然的，任何区域社会的人口只要是增长太大而国内資源不敷时，在陆地上无法謀生的人就会去从事航海。大陆上的城邦就建立了殖民地，而且往往是在比本国更容易謀生得多的地方。因此在最早的历史时期，小亚細亚、西西里和意大利的希腊人都要比大陆上的希腊人富有得多。

希腊不同地区的社会制度也是大有不同的。在斯巴达，少数貴族就靠着压迫另一种族的农奴的劳动而过活；在較貧穷的农业区，人口主要的是那些靠着自己的家庭来耕种自己土地的农民們。但是在工商业繁荣的地区，自由的公民則由于使用奴隶而发财致富——采矿使用男奴隶，紡織則使用女奴隶。在伊奥尼亚，这些奴隶都是四隣的野蛮人，照例最初都是战争中的俘获。財富越增加，則有地位的妇女也就越孤立，后来她們在希腊的文明生活里几乎

沒有地位了，只有斯巴达是例外。

一般的发展情况是最初由君主制过渡到貴族制，然后又过渡到僭主制与民主制的交替出现。国王們并不象埃及的和巴比伦的国王那样具有絕对的权力，他們須听从元老會議的劝告，他們违背了习俗便不会不受懲罰。“僭主制”并不必然地意味着坏政府，而仅仅指一个不是由世袭而掌权的人的統治。“民主制”即指全体公民的政府，但其中不包括奴隶与女人。早期的僭主正象梅狄奇家族那样，乃是由于他們是財閥政治中最富有的成員而获得权力的。他們的財富来源往往是占有金銀矿，并且由于伊奥尼亚附近呂底亚王国传来了新的鑄币制度而大发其財^①。鑄币似乎是公元前700年以前不久被人发明的。

商业或海盗掠夺——起初这两者是很难分別的——对于希腊人最重要的結果之一，就是使他們学会了书写的艺术。虽然书写在埃及和巴比伦已經存在过几千年了，而且米諾的克里特人也曾有过一种文字（这种文字还没有人能識別），然而并没有任何决定性的証据可以証明希腊人在公元前十世紀左右以前是会写字的。他們从腓尼基人那里学到书写的技术；腓尼基人正象其他叙利亚的居民一样，受着埃及和巴比伦两方面的影响，而且在伊奥尼亚、意大利和西西里的希腊城市兴起之前，他們一直握有海上商业的霸权。公元前十四世紀时，叙利亚人給伊克納頓（埃及的异端国王）写信仍然使用巴比伦的楔形文字；但是推罗的西拉姆（公元前969—936年）已經用腓尼基字母了，腓尼基字母或許就是从埃及文字中发展出来的。最初埃及人使用一种純粹的图画文字；这些图画日益通行以后就逐漸地代表音节（即图形所代表的事物的名字

① 见烏雷(P. N. Ure):《僭主制的起源》。

的第一个音节),终于根据“A是一个射青蛙的射手”^①的原则而代表单独的字母了。最后的这一步埃及人自己并没有完成,而是由腓尼基人完成的,而这就给了字母以一切的便利。希腊人又从腓尼基人那里借来这种字母加以改变以适合他们自己的语言,并且加入了母音而不是象以往那样仅有子音,从而就作出了重要的创造。毫无疑问,获得了这种便利的书写方法就大大促进了希腊文明的兴起。

希腊文明第一个有名的产儿就是荷马。关于荷马的一切全都是推测,但是最好的意见似乎是认为,他是一系列的诗人而并不是一个诗人。或许依里亚特和奥德赛两书完成的期间约占200年的光景,有人说是从公元前750—550年,^②而另有人认为“荷马”在公元前八世纪末就差不多已经写成了^③。荷马诗现存的形式是被比西斯垂塔斯带给雅典的,他在公元前560至527年(包括间断期)执政。从他那时以后,雅典的青年就背诵着荷马,而这就成为他们教育中最重要的部分。但在希腊的某些地区,特别是在斯巴达,荷马直到较晚的时期,才享有同样的声望。

荷马的诗歌好象后期中世纪的宫廷传奇一样,代表着一种已经开化了的贵族阶级的观点,它把当时在人民群众中依然流行的各种迷信看成是下等人的东西而忽略过去。但是到了更后来的时期,许多这些迷信又都重见天日了。近代作家根据人类学而得到的结论是:荷马决不是原著者,而是一个删定者,他是一个十八世纪式的古代神话的诠释家,怀抱着一一种上层阶级文质彬彬的启蒙

① 例如希伯来字母的第三个字“gimel”指“骆驼”,而这个字的符号就是一幅约定俗成的骆驼图形。

② 貝洛赫:《希腊史》第12章。

③ 罗斯多夫采夫:《古代世界史》卷一,第399页。

理想。在荷馬詩歌中，代表宗教的奧林匹克的神祇，無論是在當時或是在後世，都不是希臘人唯一崇拜的對象。在人民群众的宗教中，还有着更黑暗更野蠻的成份，它們雖然在希臘智慧的盛期被壓抑下去了，但是一等到衰弱或恐怖的时刻就会迸发出来。所以每逢衰世便証明了，被荷馬所擯弃的那些宗教迷信在整个古典时代里依然繼續保存着，只不过是半隱半显罢了。这一事实說明了許多事情，否則的話，这些事情便似乎是矛盾而且令人感到惊异的了。

任何地方的原始宗教都是部族的，而非个人的。人們举行一定的仪式，通过交感的魔力以增進部族的利益，尤其是促进植物、动物与人口的繁殖。冬至的时候，一定要祈求太阳不要再减少威力；春天与收获季节也都要举行适当的祭礼。这些祭礼往往能鼓动伟大的集体的热情，个人在其中消失了自己的孤立感而觉得自己与全部族合为一体。在全世界，当宗教演進到一定阶段时，做牺牲的动物和人都要按照祭礼被宰杀吃掉的。在不同的地区，这一阶段出現的时期也頗为不同。以人作牺牲的习俗通常都比把作为牺牲的人吃掉的习俗要持續得更长久些；就在希臘历史期开始时也还不曾消灭。不带有这种残酷的景象的祈求丰收的仪式，在全希臘也很普遍；特别是伊留希斯神秘教的象征主义，根本上是农业的。

必須承认，荷馬詩歌中的宗教并不很具有宗教气味。神祇們完全是人性的，与人不同的只在于他們不死，并具有超人的威力。在道德上，他們没有什么值得称述的，而且也很难看出他們怎么能够激起人們很多的敬畏。在被人认为是晚出的几节詩里，是用一种伏尔泰式的不敬在处理神祇們的。在荷馬詩歌中所能发现与真正宗教感情有关的，并不是奧林匹克的神祇們，而是連宙斯也要服从的“运命”、“必然”与“定数”这些冥冥的存在。运命对于整个

希腊的思想起了极大的影响，而且这也許就是科学之所以能得出对于自然律的信仰的淵源之一。

荷馬的神祇們乃是征服者的貴族階級的神祇，而不是那些实际在耕种土地的人們的有用的丰产之神。正如吉尔伯特·穆萊所說的^①：

“大多数民族的神都自命曾經創造过世界，奥林匹克的神并不自命如此。他們所做的，主要是征服世界。……当他們已經征服了王国之后，它們又干什么呢？他們关心政治嗎？他們促进农业嗎？他們从事商业和工业嗎？一点都不。他們为什么要从事任何老实的工作呢？依靠租稅并对不納稅的人大发雷霆，在他們看来倒是更为舒适的生活。他們都是些嗜好征服的首領，是些海盜之王。他們既打仗，又宴飲，又游玩，又作乐；他們开怀痛飲，并大声嘲笑那伺候着他們的癮鉄匠。他們只知怕自己的王，从来不知惧怕別的。除了在恋爱和战争而外，他們从来不說謊。”

荷馬笔下的人間英雄們，在行为上也一样地不很好。为首的家庭是庇勒普斯家族，但是它並沒有能够成功地建立起一个幸福的家庭生活的榜样。

“这个王朝的建立者，亚洲人坦达魯斯，是以直接对于神祇的进攻而开始其事业的；有人說，他是以企图誘騙神祇們吃人肉，吃他自己的儿子庇勒普斯的肉而开始的。庇勒普斯在奇迹般地复活了之后，也向神祇們进攻。他那場对比薩王奧諾謨斯的有名的車賽，是靠了后者的御夫米尔特勒斯的帮助而获得胜利的。然后他又把他原来允許給以报酬的同盟者干掉，把他扔到海里去。于是詛咒便以希腊人所称为‘阿特’(ate)^②的形式——如果实际上那不

① 《希腊宗教的五个阶段》，第 67 頁。

② 按此字希腊文为“ἄτη”，指由天譴而招致的一种愚昧和对于是非善恶的模糊而言。——中译本編者

是完全不可抗拒的、至少也是一种强烈的犯罪冲动——传给了他的儿子阿特鲁斯和泰斯提司。泰斯提司奸污了他的嫂子，并且因而便把家族的幸运，即有名的金毛羊，偷到了手中。阿特鲁斯反过来设法放逐了他的兄弟，而又在和解的藉口之下召他回来，宴请他吃自己孩子的肉。这种诅咒又由阿特鲁斯遗传给他的儿子阿加米依。阿加米依由于杀了一只作牺牲的鹿而冒犯了阿尔蒂米斯；于是他牺牲自己的女儿伊妃格尼亚来平息这位女神的盛怒，并得以使他的舰队安全到达特洛伊。阿加米依又被他的不贞的妻子和她的情夫，即泰斯提司所留下来的一個儿子厄极斯特斯，谋杀了。阿加米依的儿子奥瑞斯提斯又杀死了他的母亲和厄极斯特斯，为他的父亲报了仇”。^①

荷馬的詩作为一部完成的定稿，乃是伊奥尼亚的产物，伊奥尼亚是希腊小亚细亚及其邻近岛屿的一部分。至迟当公元前六世纪的时候，荷馬的詩歌已经固定下来成为目前的形式。也正是在这个世纪里，希腊的科学、哲学与数学开始了。在同一个时期，世界上的其他部分也在发生着具有根本重要意义的事件。孔子、佛陀和琐罗亚斯特，如果他们确有其人的话，大概也是属于这个世纪的。^② 在这个世纪的中叶，波斯帝国被居鲁士建立起来了；到了这个世纪的末叶，曾被波斯人允许过有限度的自主权的伊奥尼亚的希腊城市举行过一次未成功的叛变，这次叛变被大流士镇压下去，其中最优秀的人物都成了逃亡者。有几位这个时期的哲学家就是流亡者，他们在希腊世界未遭奴役各部分，从一个城流浪到另一个城，传播了直迄当时为止主要地是局限于伊奥尼亚的文明。他们

① 魯斯(H. G. Rose):《希腊的原始文化》1925年版,第193頁。

② 但是琐罗亚斯特的年代揣测的成份很大。有人把他推早到公元前1000年左右。见《剑桥古代史》卷4,第207頁。

在周游的时候受到殷勤的款待。色諾芬尼也是一个流亡者，鼎盛期約当公元前六世紀后期，他說过：“在冬天的火旁，我們吃过一頓很好的飯，喝过美酒，嚼着豆子，躺在柔軟的床上的时候，我們就要談下面的这些話了：‘您是哪一国人？您有多大年紀，老先生？米底人出现的时候，您是多大年紀？’”希腊的其他部分，在沙拉米战役和普拉提亚战役中，繼續保持了自己的独立。此后，伊奥尼亚也获得了一个时期的自由。^①

希腊分为許多独立的小国家，每个国家都包括一个城市及其附近的农业区。在希腊世界的各个不同地区，文明的水平是大有不同的，仅有少数的城市对于希腊成就的整体有过貢獻。关于斯巴达，我在后面还要詳細談到，它仅在軍事意义上是重要的，而并不是在文化上。哥林多是富庶而又繁荣的，是一个巨大的商业中心，但是並沒有出现过多少伟大的人物。

其次，也有純粹农乡的地区，例如膾炙人口的阿加底亚，城市人都把它想象为牧歌式的，但它实际上却充滿了古代的野蛮恐怖。

居民們崇拜牧神潘，他們有許多种丰收的祭仪，并且往往是以一根方柱代替神象来进行仪式的。山羊是丰收的象征，因为农民們太穷，不可能有牛。当粮食不够的时候，人們就毆打潘的神象（在偏僻的中国乡村里，至今还仍然有类似的事情）。有一种想象中的狠人族，或許是与以人作牺牲以及吃人肉的风气有关。那时以为誰若是吃了作牺牲的人的祭肉，就会变成一个狠人。有一个供奉宙斯·里凱欧斯（即狠宙斯）的洞；在这个洞里，人是沒有

① 雅典被斯巴达人击败的結果，是波斯人又获得了小亚細亚的全部海岸，波斯人对該地的权利在安达希达斯和約（公元前387—386年）中得到了承认。大約五十年以后，它們被并入亚历山大帝国。

影子的，走进进去的人在一年之内便要死掉。这一切迷信在古典时代还都仍然盛行着。^①

潘原来的名字是“帕昂”，意思是饲养人或牧人；在公元前五世纪波斯战争之后，雅典人也采用了对潘的崇拜，于是他便获得了这个更为人所熟悉的名字，而这个名字的意义翻译出来就是“全神”^②。

然而在古代的希腊也有许多东西，我们可以感觉到就是我们所理解的宗教。那不是和奥林匹克诸神联系在一起的，而是与狄奥尼索斯或者说巴库斯相联系的，我们极其自然地把这个神想象成多少是一个不名誉的酗酒与酩酊大醉之神。由于对他崇拜便产生了一种深刻的神秘主义，它大大地影响了许多哲学家，甚至对于基督教神学的形成也起过一部分的作用；这种崇拜发展的途径是极其值得注目的，任何一个想要研究希腊思想发展的人都必须好好加以理解。

狄奥尼索斯或者说巴库斯，原来是色雷斯的神。色雷斯人远比不上希腊人文明，希腊人把色雷斯人看成是野蛮人。正象所有的原始农耕者一样，他们也有各种丰收的祭仪和一个保护丰收之神。他的名字便是巴库斯。巴库斯究竟是人形还是牛形，这一点始终不太清楚。当他们发现了制造麦酒的方法时，他们就认为酩酊是神圣的，并赞美着巴库斯。后来他们知道了葡萄而又学会了饮葡萄酒的时候，他们就把巴库斯想像得更好了。于是他保护丰收的作用，一般地就多少变成从属于他对于葡萄以及因酒而产生的那种神圣的癫狂状态所起的作用了。

对于巴库斯的崇拜究竟是什么时候从色雷斯传到希腊来的，

① 罗斯：《原始希腊》第65页以下。

② 哈里逊(J. E. Harrison)：《希腊宗教研究导言》第651页。

我們并不清楚，但它似乎是刚刚在历史时期开始之前。对巴庫斯的崇拜遇到了正統派的敌視，然而这种崇拜毕竟确立起来了。它包含着許多野蛮的成份，例如，把野兽撕成一片片的，全部生吃下去。它有一种奇异的女权主义的成份。有身分的主妇們和少女們成群結队地在荒山上整夜欢舞欲狂，那种酣醉部分地是由于酒力，但大部分却是神秘性的。丈夫們觉得这种做法令人煩惱，但是却不敢去反对宗教。这种又美丽而又野蛮的宗教仪式，是写在幼利披底的剧本《酒神》之中的。

巴庫斯在希腊的胜利并不令人惊异。正象所有开化得很快的社会一样，希腊人，至少是某一部分希腊人，发展了一种对于原始事物的爱慕，以及一种对于比当时道德所裁可的生活方式更为本能的、更加热烈的生活方式的热望。对于那些由于强迫因而在行为上比在感情上来得更文明的男人或女人，理性是可厌的，道德是一种負担与奴役。这就在思想方面、感情方面与行为方面引向一种反动。这里与我們特別有关的是思想方面的反动，但是关于感情与行为方面的反动要先談几句话。

文明人之所以与野蛮人不同，主要的是在于审慎，或者用一个稍微更广义的名詞，即深謀远慮。他为了将来的快乐，哪怕这种将来的快乐是相当遥远的，而願意忍受目前的痛苦。这种习惯是随着农业的兴起而开始变得重要起来的；沒有一种动物，也沒有一种野蛮人会为了冬天吃粮食而在春天工作，除非是极少数純属本能的行动方式，例如蜜蜂酿蜜，或者松鼠埋栗子。在这种情况下，並沒有深謀远慮；它只有一种直接行动的冲动，这对一个人类观察者來說，显然在后来証明了是有用的。唯有当一个人去做某一件事并不是因为受冲动的驅使，而是因为他的理性告訴他說，到了某个未来时期他会因此而受益的时候，这时候才出现了真正的深

謀远慮。打猎不需要深謀远慮，因为那是愉快的；但耕种土地是一种劳动，而并不是出于自发的冲动就可以做得到的事。

文明之抑制冲动不仅是通过深謀远慮（那是一种加于自我的抑制），而且还通过法律、习惯与宗教。这种抑制力是它从野蛮时代继承来的，但是它使这种抑制力具有更少的本能性与更多的組織性。某些行动被认为是犯罪的，要受到惩罚，另外又有些行动虽然不受法律惩罚，但被视为是邪恶的，并且使犯有这种罪行的人遭受社会的指责。私有财产制度带来了女性的从属状态，同时通常还創造出来一个奴隶阶级。一方面是把社会的目的强加给个人，而另一方面，个人已经获得了一种习惯把自己的一生视为是一个整体，于是越来越多地为着自己的未来而牺牲自己的目前。

很显然的，这种过程可以推行得很过分，例如守财奴便是如此。但是纵使不推行到这样的极端，审慎也很容易造成丧失生命中某些最美好的事物。巴庫斯的崇拜者就是对于审慎的反动。在沉醉状态中，无论是肉体上或者是精神上，他都又恢复了那种被审慎所摧毁了的强烈感情；他觉得世界充满了欢愉和美；他的想象从日常顾虑的监狱里面解放了出来。举行巴庫斯礼便造成了所谓的“激情状态”，这个名词在字源上是指神进入了崇拜者的体内，崇拜者相信自己已经与神合而为一。人类成就中最伟大的东西大部分都包含有某种沉醉的成份^①，某种程度上的以热情来扫除审慎。没有这种巴庫斯的成份，生活便会没有趣味；有了巴庫斯的成份，生活便是危险的。审慎对热情的冲突是一场贯穿着全部历史的冲突。在这场冲突中，我们不应完全偏袒任何一方。

在思想的领域内，清醒的文明大体上与科学是同义语。但是

① 我是指精神的沉醉而不是指酗酒的沉醉。

毫不掺杂其他事物的科学，是不能使人满足的；人也需要有热情、艺术与宗教。科学可以給知識确定一个界限，但是不能給想象确定一个界限。在希腊哲学家之中，正象在后世哲学家中一样，有些哲学家基本上是科学的，也有些哲学家基本上是宗教的；后者大部分都直接地或間接地受到巴庫斯宗教的影响。这特别适用于柏拉图，并且通过他而适用于后来终于体现为基督教神学的那些发展。

狄奥尼索斯的原始崇拜形式是野蛮的，在許多方面是令人反感的。它之影响了哲学家們并不是以这种形式，而是以奥尔弗斯为名的精神化了的的形式，那是禁欲主义的，而且以精神的沉醉代替肉体的沉醉。

奥尔弗斯是一个朦朧但有趣的人物，有人认为他实有其人，另外也有人认为他是一个神，或者是一个想象中的英雄。传说上认为他象巴庫斯一样也来自色雷斯，但是他(或者说与他的名字相联系着的运动)似乎更可能是来自克里特。可以断定，奥尔弗斯教义包括了許多最初似乎是淵源于埃及的东西，而且埃及主要地是通过克里特而影响了希腊的。据说奥尔弗斯是一位改革者，他被巴庫斯正統教义所鼓动起来的狂热的酒神侍女們(maenads)撕成碎片。在这一传说的古老形式中，他对音乐的嗜好并没有象后来那么重要。他基本上是一个祭司和哲学家。

无论奥尔弗斯本人(如果确有其人的話)的教义是什么，但奥尔弗斯教徒的教义是人所熟知的。他們相信灵魂的輪迴；他們教导說，按照人在世上的生活方式，灵魂可以获得永恒的福祉或者遭受永恒的或暫时的痛苦。他們的目的是要达到“純洁”，部分地依靠淨化的教礼，部分地依靠避免某些种染污。他們中間最正統的教徒忌吃肉食，除非是在举行仪式的时候做为圣餐来吃。他們认为人部分地属于地，也部分地属于天；由于生活的純洁，属于天的部

分就增多,而属于地的部分便减少。最后,一个人可以与巴庫斯合一,于是便称为“一个巴庫斯”。曾有过一种很精致的神学,按照那种神学的说法,巴庫斯曾經誕生过两次,一次是从他的母亲西弥丽誕生的,另一次是从他父亲宙斯的大腿里誕生的。

狄奥尼索斯^①的神話有許多种形式。有一种說,狄奥尼索斯是宙斯和波息丰的儿子;他还是小孩子的时候就被巨人族撕碎,他們吃光了他的肉,只剩下来他的心。有人說,宙斯把这顆心給了西弥丽,另外有人說,宙斯吞掉了这顆心;無論哪一种說法,都形成了狄奥尼索斯第二次誕生的起源。巴庫斯教徒把一只野兽撕开并生吃它的肉,这被认为是重演巨人族撕碎并吃掉狄奥尼索斯的故事,而这只野兽在某种意义上便是神的化身。巨人族是地所生的,但是吃了神之后,他們就获有一点神性。所以人是部分地属于地的,部分地属于神的,而巴庫斯教礼就是要使人更完全地接近神性。

幼利披底让一个奥尔弗斯祭司的口中唱出的一段自白是有教育意义的:^②

主啊,你是欧罗巴泰尔的苗裔,
宙斯之子啊,在你的脚下
是克里特千百座的城池,
我从这个黯淡的神龕之前向你祈祷,

雕栏玉砌装成的神龕,
飾着查立布的劍和野牛的血。
天衣无縫的柏木栋梁屹然不动。
我的岁月在清流里消逝。

① 美国版作“巴庫斯”,下同——譯者

② 本章中的詩歌系采用英国穆莱教授的英譯。

我是伊地安宙夫^①神的僕人，
我得到了秘法心传；
我随着查格魯斯^②中夜游蕩，
我已听慣了他的呼声如雷；

成就了他的紅与血的宴会，
守护这伟大母亲山头上的火焰；
我获得了自由，而被賜名为
披甲祭司中的一名巴庫斯。

我全身已装束洁白，我已
洗淨了人間的罪恶与粪土
我的嘴头从此禁絕了
再去触及一切杀生害命的肉食。

奥尔弗斯教徒的书版已經在坟墓中被发现，那都是一些教誡，告訴死掉的灵魂如何在另一个世界里寻找出路，以及为了要証明自己配得上得救應該說些什么話。这些书版都是残闕不全的；其中最为完整的一份(即裴特利亚书版)如下：

你将在九泉之下地府的左边看到一泓泉水，
泉水旁矗立着一株白色的柏树，
这条泉水你可不要走近。
但你在記憶湖边将看到另一条泉水
寒水流涌，旁边站着卫士。
你要說：“我是大地与星天的孩子；

① 被人很神秘地认为即巴庫斯。

② 巴庫斯的許多名字之一。

但我的氏族却仅属于天，这你也知道。

看哪，我焦渴得要死了。請快給我

記憶湖中流涌出来的寒泉冷冽”。

他們自会給你飲那神圣的泉水

从此你就將君临其他的英雄。……

另一个书版說道，“欢迎你，忍受了苦难的人。……你將由人变为神”。另外又有一个說道：“欢乐而有福的人，你將成为神，再也不会死亡”。

灵魂所不能喝的泉水就是列特，它会使人遺忘一切的；另一股泉水是聶摩沁，它会使人記憶一切。另一个世界的灵魂，如果想要得救，就不可遺忘，而相反地必須能有一种超乎自然的記憶力。

奥尔弗斯教徒是一个苦行的教派；酒對他們說來只是一种象征，正象后来基督教的圣餐一样。他們所追求的沉醉是“激情状态”的那种沉醉，是与神合而为一的那种沉醉。他們相信以这种方式可以获得以普通方法所不能得到的神秘知識。这种神秘的成份随着毕达哥拉斯一起进入到希腊哲学里面来，毕达哥拉斯就是奥尔弗斯教的一个改革者，正如奥尔弗斯是巴庫斯教的一个改革者一样。奥尔弗斯的成份从毕达哥拉斯进入到柏拉图的哲学里面来，又从柏拉图进入了后来大部分多少带有宗教性的哲学里面来。

只要是奥尔弗斯教有影响的地方，就一定有着某种巴庫斯的成份。其中之一便是女权主义的成份，毕达哥拉斯便有許多这种成份，而在柏拉图，这种成份竟达到了要求女子在政治上完全与男子平等的地步。毕达哥拉斯說“女性天然地更近于虔誠”。另一种巴庫斯的成份是尊重激烈的感情。希腊悲剧是从狄奥尼索斯的祭祀之中产生的。幼利披底尤其尊重奥尔弗斯教的两个主要的神，即巴庫斯与伊洛思。但他对于那种冷靜地自以为是而且行为端正

的人，却是毫无敬意的；在他的悲剧里，那种人往往不是被逼疯了，便是由于神愤怒他們的褻瀆神明而淪于忧患。

关于希腊人，传统的看法是他們表现了一种可欽可敬的靜穆，这种靜穆使得他們能置身局外地来观赏热情，来观察热情所表现的一切美妙，而他們自己却不动感情，有如奥林匹克的神明一般。这是一种非常片面的看法。也許荷馬、索福克里斯与亚里士多德是这样，但是对那些直接間接地接触了巴庫斯和奥尔弗斯的影响的希腊人，情形就确乎不是这样的了。爱留希斯的神話构成了雅典国教的最神圣部分，在爱留希斯，有一首頌歌唱道：

你的酒杯高高举起，

你欢乐欲狂

万岁啊！你，巴庫斯，潘恩。你来在

爱留希斯万紫千紅的山谷。

在幼利披底的《酒神》里，酒神侍女的合唱显示了詩与野蛮的結合，那与靜穆是截然相反的。她們庆賀支解野兽的欢乐，當場把它生吃了下去，并且欢唱着：

啊，欢乐啊，欢乐在高山頂上，

竞舞得精疲力尽使人神醉魂消，

只剩下来了神圣的鹿皮

而其余一切都一扫精光，

这种紅水奔流的快乐，

撕裂了的山羊鮮血淋漓，

拿过野兽来狼吞虎噬的光荣，

这时候山頂上已天光破晓，

向着弗里吉亚、呂底亚的高山走去，

那是布罗米欧在引着我們上路。

(布罗米欧是巴庫斯的許多名字之一)。酒神侍女們在山坡上的舞蹈不仅是獷野的;它还是一种逃避,是从文明的負担和煩忧里逃向非人間的美丽世界和清风与星月的自由里面去。他們以另一种不很狂热的情調又唱道:

它們会再来, 再度的来临嗎?

那些漫长、漫长的歌舞,

彻夜歌舞直到微弱的星光消逝。

我的歌喉将受清露的滋潤,

我的头发将受清风的沐浴? 我們的白足

将在迷朦的太空中閃着光輝?

啊,綠原上奔馳着的麋鹿的脚

在青草中是那樣的孤独而可愛;

被猎的动物逃出了陷阱和罗网,

欢欣跳跃再也不感到恐怖。

然而远方仍然有一个声音在呼唤

有声音,有恐怖,更有一群猎狗

搜寻得多凶猛,啊,奔馳得多狂獗

沿着河流和峽谷不断向前 ——

是欢乐呢还是恐惧? 你疾如狂飈的足踵啊,

你奔向着可愛的遼古无人的寂靜的土地,

那儿万籟俱寂,在那綠蔭深处,

林中的小生命生活得无忧无虑。

在拾人牙慧地說什么希腊人是“靜穆的”之前,你不妨想想假如費拉德尔斐亚的妇女們也是这样的行径吧,哪怕就是在欧根·奥尼尔的剧本里。

奥尔弗斯的信徒并不比未經改造过的巴庫斯崇拜者更为“靜

穆”。对于奥尔弗斯的信徒来说，现世的生活就是痛苦与无聊。我們被束縛在一个輪子上，它在永无休止的生死循环里轉动着；我們的真正生活是属于天上的，但我們却又被束縛在地上。唯有靠生命的净化与否定以及一种苦行的生活，我們才能逃避这个輪子，而最后达到与神合一的天人感通。这絕不是那些能感到生命是輕松愉快的人的观点。它更有似于黑人的灵歌：

当我回到了老家，

我要向神訴說我的一切的煩惱。

虽非所有的希腊人，但有一大部分希腊人是热情的、不幸的、处于与自我交战的状态，一方面被理智所驅遣，另一方面又被热情所驅遣，既有想象天堂的能力，又有創造地獄的那种頑强的自我肯定力。他們有“什么都不过分”的格言；但是事实上，他們什么都是过分的，——在純粹思想上，在詩歌上，在宗教上，以及在犯罪上。当他們伟大的时候，正是热情与理智的这种結合使得他們伟大的。单只是热情或单只是理智，在任何未来的时代都不会使世界改变面貌，有如希腊人所做过的那样。他們在神話上的原始典型并不是奥林匹克的宙斯而是普罗米修斯，普罗米修斯从天上带来了火，却因此而遭受着永恒的苦难。

然而、如果把它当做全体希腊人的特征时，那末上文所說就会和以“靜穆”作为希腊人的特征的那种观点是同样的片面性了。事实上，在希腊有着两种傾向，一种是热情的、宗教的、神秘的、出世的，另一种是欢愉的、經驗的、理性的，并且是对获得多种多样事实的知識感到兴趣的。希罗多德就代表后一种傾向；最早的伊奥尼亚的哲学家們也是如此；亚里士多德在一定的限度內也是如此。貝洛赫（前引书，第1卷，第1章，第434頁）描写奥尔弗斯教說道：

“但是希腊民族是非常充滿青春活力的，它不能普遍接受任何

一种否定现世并把现实的生命轉到来世上面去的信仰。因此奥尔弗斯的教义始終局限于入教者的相当狭小的圈子之内，对于国教并没有任何一点影响，甚至于在象雅典那样已經在国家祭祀之中采用了神秘教的祭礼并且使之获得法律的保障的地区，也是没有一点影响的。整整过了一千年之后，这些观念——当然在一种截然不同的神学外衣之下——才在希腊世界获得了胜利”。

看起来，这似乎是过分的夸大，特別以对于飽和着奥尔弗斯教义的爱留希斯神秘教为然。大致可以說，具有宗教气质的人都傾向于奥尔弗斯教，而理性主义者則都鄙視它。我們可以把它的地位和十八世紀末十九世紀初英国的卫理教派相比。

我們多少知道点一个有教养的希腊人从他的父亲那里学到什么，但是在他的早年从他的母亲那里学到什么，我們就知道得很少了；在很大的程度上希腊女人是与男人們所享受的文明隔絕开来的。即使在其全盛时代，无论有教养的雅典人的明确的自觉的心理过程是怎样地理性主义，然而他們似乎从传统中、从幼年时代起就保存着一种更为原始的思想感情的方式，这种方式常常在严重的关头很容易占优势。因此，简单地分析希腊的面貌就会是不恰当的了。

宗教，尤其是非奥林匹克的宗教，对于希腊思想的影响，直到最近才被人们所充分地認識到。有一本革命性的书，哈里逊的《希腊宗教研究导言》，着重指出了普通希腊人宗教中的原始的成份与狄奥尼索斯的成份；康福德(F. M. Cornford)的《从宗教到哲学》一书，力图使研究希腊哲学的学者們注意到宗教对于哲学家的影响，但是这本书中的解释，或者这本书中的人类学，却有很多地方是不能完全作为信史接受的。我所知道的最公允的叙述要算是約翰·伯奈特的《早期希腊哲学》，尤其是第二章：《科学与宗教》。伯奈特

說，科学与宗教的冲突产生于“公元前六世紀席卷了全希腊的宗教复兴”，同时，历史舞台也从伊奥尼亚轉到了西方。他說，“大陆希腊宗教的发展与伊奥尼亚的方式是很不相同的。特别是对狄奥尼索斯的崇拜——那是从色雷斯传来的，荷馬詩歌中仅不过是提到而已——包含着一种萌芽中的对于人与世界关系的全新的观察方式。把任何崇高的观点都归之于色雷斯人本身当然是錯誤的；但是毫無疑問，对希腊人來說，天人感通的现象提示他們說灵魂决不止于是自我的微弱的复本而已，而且唯有在灵魂‘脫离肉体’的时候才能显示出来它的真正的性质。……

“看起来，希腊宗教似乎是正将进入东方宗教所已达到的同样阶段；而且若不是由于科学的兴起，我們很难看出有什么东西能够阻止这种趋势。通常都說由于希腊人沒有祭司階級，所以使他們得免于东方式的宗教；然而这是倒果为因的說法。祭司階級并不制造教条，虽然一旦有了教条之后，他們是要保存教条的；东方民族在他們发展的早期阶段，也沒有上述意义的祭司階級。挽救了希腊的并不是由于沒有一个祭司階級，而是由于有科学的学派存在。

“新的宗教——在某种意义上，它是新的，虽然在另一种意义上，它和人类是同样地古老——随着各个奥尔弗斯教团的建立而达到它发展的最高峰。就我們所能知道的而論，它們的发源地是亚底加；但是它們传播得异常迅速，尤其是在意大利南部和西西里。首先它們都是属于崇拜狄奥尼索斯的組織；但是它們具有两种特征，这两种特征是希腊人中的新东西。他們渴望着有一种启示作为宗教权威的根源，他們还組成了人为的社团。那些包含着他們的神学的詩篇据說是色雷斯的奥尔弗斯所作的，这位奥尔弗斯本人曾进入过地獄，因此他是一个稳妥的引导者，能够使脫离了

躯壳的灵魂在另一个世界里渡过种种危险。”

伯奈特继续说，奥尔弗斯教派的信仰和大约同时在印度所流行的信仰，两者之间有着惊人的相似之点，虽然他认为它们不会有过任何的接触。然后他就说到“orgy”(狂欢)这个字的原义，奥尔弗斯教派用这个字来指“圣礼”，并且以此来净化信徒的灵魂使之得以避免生之巨轮。奥尔弗斯教徒与奥林匹克宗教的祭司不同，他们建立了我们所谓的教会，即宗教团体，不分种族或性别，人人可以参加；而且由于他们的影响，便出现了作为一种生活方式的哲学观念。

第二章 米利都学派

每本哲学史教科书所提到的第一件事都是哲学始于泰勒斯，泰勒斯说万物是由水做成的。这会使初学者感到洩气的，因为初学者总是力图——虽说也许并不是很艰苦地——对哲学怀抱一种似乎为这门课程所应有的那种尊敬。然而我们却有足够的理由要推崇泰勒斯，尽管也许是他当成一位科学家而不是当成一位近代意义上的哲学家来推崇。

泰勒斯是小亚细亚的米利都人，米利都是一个繁荣的商业都市，其中有大量的奴隶人口，而在自由民中富人和穷人之间又有着尖锐的阶级斗争。“在米利都，人民最初获得了胜利，杀死了贵族们的妻子儿女；后来贵族又占了上风，把他们的对方活活烧死，拿活人作火把将城内的广场照得通亮。”^① 在泰勒斯的时代，小亚细

① 罗斯多夫采夫：《古代世界史》第1卷，第204页。

亞絕大多數的希臘城市里都流行着類似的情況。

米利都正象伊奧尼亞其他的商業城市一樣，在公元前七世紀和六世紀，在經濟上與政治上有過重要的發展。最初政權屬於占有土地的貴族，但是逐漸地被商人財閥政治所代替。後來又被僭主所代替，僭主（照例）是由民主黨派的支持而獲得權力的。呂底亞王國位於希臘海岸城市的東部，但是直到尼尼微的陷落（公元前612年）為止，一直與這些城市維持着友好的關係。這使得呂底亞可以自由自在地專心對付西方，但是米利都通常總能夠與之保持友好關係，尤其是和最後一個呂底亞王克利索斯，克利索斯是公元前546年被居魯士所征服的。米利都也和埃及有着重要的關係，埃及王是依靠着希臘的雇佣兵的，並且開放了一些城市對希臘貿易。希臘在埃及最早的殖民地，是米利都衛隊所佔據的一個要塞；但是公元前610—560年這段時期，希臘在埃及最重要的殖民地是達弗尼。耶利米和其他許多猶太逃亡者就在這裡躲避過尼布甲尼撒大王（耶利米書，第43章第5節以下）；雖然埃及毫無疑問地影響了希臘人，猶太人卻並沒有，我們也不能設想耶利米對於懷疑的伊奧尼亞人除了恐怖之外，還會感到什麼別的。

我們知道關於泰勒斯的年代最好的證據，就是他以預言一次日蝕而著名，根據天文學家的推算，這次日蝕一定是發生在公元前585年。其他現存的證據也都一致把他的活動大約放在這個時期。預言一次日蝕並不能證明他有什么特殊的天才。米利都与呂底亞是聯盟，而呂底亞又與巴比倫有文化上的關係；巴比倫的天文學家已經發現了日蝕大約是每經十九年的周期就會出現一次。他們能夠大致完全成功地預言月蝕，但是在一個地方看得見的某次日蝕在別個地方卻可以看不見的這一事實却妨礙了他們對於日蝕的預言。因此，他們只能知道到在某一定的日期便值得人們去期待日

蝕的出現，這或許便是泰勒斯所知道的全部。無論是泰勒斯還是巴比倫人，都不知道為什麼會有這種周期循環。

據說泰勒斯曾經旅行過埃及，並且從這裡給希臘人帶來了幾何學。希臘人所知道的幾何學大體上是憑經驗的，並沒有理由可以相信泰勒斯達到了象後來希臘人所發現的那種演繹式的證明。他似乎發現了怎樣根據在陸地上的兩點所做的觀察去推算船在海上的距離，以及如何從一個金字塔影子的長度去計算它的高度。有許多其他的幾何定理也都歸之于他的名下，但恐怕是歸錯了的。

他是希臘的七哲之一，七哲中每個人都特別以一句格言而聞名；傳說他的格言是：“水是最好的”。

根據亞里士多德的記載，泰勒斯以為水是原質，其他一切都是由水造成的；泰勒斯又提出大地是浮在水上的。亞里士多德又提到，泰勒斯說過磁石體內具有靈魂，因為它可以使鐵移動；又說萬物都充滿了神。^①

萬物都是由水構成的，這種說法可以認為是科學的假說，而且絕不是愚蠢的假說。二十年以前，人們所接受的观点是：萬物是由氫所構成的，水有三分之二是氫。希臘人是勇于大胆假設的，但至少米利都學派却是準備從經驗上來考查這些假設的。關於泰勒斯我們知道得太少了，因而不可能完全滿意地恢復他的學說，但是關於他的米利都學派的后繼者們，我們知道的要多得多；因此設想他的后繼者們的看法有些得自于泰勒斯，這是十分合理的。他的科學和哲學都很粗糙，但却能激發思想與觀察。

關於他雖有許多傳說，但是我並不以為人們所知道的多于我上面所提到這幾件事實。有幾個故事是很有趣的，例如亞里士多

① 伯奈特(《早期希臘哲學》第51頁)對於最後這種說法提出過疑問。

德在他的《政治学》(1259a)所说的那个故事:“人们指责他的贫困,认为这就说明了哲学是无用的。据这个故事说,他由于精通天象,所以还在冬天的时候就知道来年的橄榄要有一场大丰收;于是他以他所有的一点钱作为租用丘斯和米利都的全部橄榄榨油器的押金,由于当时没有人跟他争价,他的租价是很低的。到了收获的时节,突然间需要许多榨油器,他就恣意地抬高价钱,于是赚了一大笔钱;这样他就向世界证明了只要哲学家们愿意,就很容易发财致富,但是他们的雄心却是属于另外的一种”。

米利都派的第二个哲学家阿那克西曼德比泰勒斯更有趣得多,他的年代不能确定,但是据说在公元前 546 年他已经六十四岁了,并且我们有理由设想这种说法是多少近于真相的。他认为万物都出于一种简单的元质,但是那并不是泰勒斯所提出的水,或者是我们所知道的任何其他的实质。它是无限的、永恒的而且无尽的,而且“它包围着一切世界”——因为他认为我们的世界只是许多世界中的一个。元质可以转化为我们所熟悉的各式各样的实质,它们又都可以互相转化。关于这一点,他作出了一种重要的、极可注意的论述:

“万物所由之而生的东西,万物消灭后复归于它,这是命运规定了的,因为万物按照时间的秩序,为它们彼此间的不正义而互相偿补”。

正义的观念——无论是宇宙的、还是人间的——在希腊的宗教和哲学里所占的地位,对于一个近代人来说并不是一下子很容易理解的;的确我们的“正义”这个字很难表现出它的意义来,但是也很难找出别的更好的字来。阿那克西曼德所表现的思想似乎是这样的:世界上的火、土和水应该有一定的比例,但是每种原素(被理解为是一种神)都永远在企图扩大自己的领土。然而有一种

必然性或者自然律永远地在校正着这种平衡；例如只要有了火，就会有灰烬，灰烬就是土。这种正义的观念——即不能踰越永恒固定的界限的观念——是一种最深刻的希腊信仰。神祇正象人一样，也要服从正义。但是这种至高无上的力量其本身是非人格的，而不是至高无上的神。

阿那克西曼德有一种論据証明元质不是水，或任何别的已知原素。因为如果其中的一种是始基，那么它就会征服其他的原素。亚里士多德又記載他曾經說過，这些已知的原素是彼此对立的。气是冷的，水是潮的，而火是热的。“因此，如果它們任何一种是无限的，那末这时候其余的便不能存在了。”因此，元质在这場宇宙斗争中必須是中立的。

有一种永恒的运动，在这一运动的过程中就出现了一切世界的起源。一切世界并不象在犹太教和基督教的神学里所說的那样是被創造出来的，而是演化出来的。在动物界也有演化。当湿原素被太阳蒸发的时候，其中便出现了活的生物。人象任何其他动物一样也是从魚衍生出来的。人一定是从另一种不同的生物演变出来的，因为由于人的嬰兒期很长，他若原来就象现在这样，便一定不能够生存下来了。

阿那克西曼德充滿了科学的好奇心。据說他是第一个繪制地图的人。他认为大地的形状象一个圓柱。有各种不同的記載說是他曾說過：太阳象大地一样大，或大于大地二十七倍，或大于大地二十八倍。

凡是在他有創见的地方，他总是科学的和理性主义的。

米利都学派三杰中的最后一个，阿那克西美尼，并不象阿那克西曼德那样有趣，但是他作出了一些重要的进步。他的年代不能十分确定。他一定在阿那克西曼德之后，而且一定是鼎盛于公元

前 494 年以前,因为在那一年波斯人镇压伊奥尼亚叛乱的时候,米利都城便被波斯人毁灭了。

他说基质是气。灵魂是气;火是稀薄化了的气;当凝聚的时候,气就先变为水,如果再凝聚的时候就变为土,最后就变为石头。这种理论所具有的优点是可以使不同的实质之间的一切区别都转化为量的区别,完全取决于凝聚的程度如何。

他认为大地的形状象一个圆桌,而且气包围着万物。“正如我们的灵魂是气,并且把我们结合在一起一样,气息和空气也包围着整个世界。”仿佛世界也是在呼吸着似的。

阿那克西美尼在古代要比阿那克西曼德更受人称赞,虽然任何近代人都会做出相反的评价来。他对于毕达哥拉斯以及对于后来许多的思想都有着重要的影响。毕达哥拉斯学派发现大地是球状的,但是原子论派则拥护阿那克西美尼的见解,认为大地的形状象一个圆盘。

米利都学派是重要的,并不是因为它的成就,而是因为它所尝试的东西。它的产生是由于希腊的心灵与巴比伦和埃及相接触的结果。米利都是一个富庶的商业城市,在那里原始的偏见和迷信已经由于许多国家的相互交通而被冲淡了。伊奥尼亚直迄公元前五世纪初期被大流士所征服为止,始终是希腊世界在文化上最重要的一部分。它几乎完全没有接触到过与巴库斯和奥尔弗斯相关连的宗教运动;它的宗教是奥林匹克的,并且似乎从来不曾被人们认真地对待过。泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼的思考可以认为是科学的假说,而且很少表现出来夹杂有任何不恰当的神人同体的愿望和道德的观念。他们所提出的问题是很好的问题,而且他们的努力也鼓舞了后来的研究者。

希腊哲学的下一阶段是和意大利南部的希腊城市相联系着

的，它有着更多的宗教性，特别是有着更多的奥尔弗斯教义——在某些方面是更有趣的，它的成就是可赞美的，但是它的精神却比不上米利都学派那样科学了。

第三章 毕达哥拉斯

毕达哥拉斯对古代和近代的影响是我这一章的主题；无论就他的聪明而论或是就他的不聪明而论，毕达哥拉斯都是自有生民以来在思想方面最重要的人物之一。数学，在证明式的演绎推论的意义上的数学，是从他开始的；而且数学在他的思想中乃是与一种特殊形式的神秘主义密切地结合在一起的。自从他那时以来，而且一部分是由于他的缘故，数学对于哲学的影响一直都是既深刻而又不幸的。

让我们先从关于他生平已知的一些很少的事实谈起。他是萨摩岛的人，大约鼎盛于公元前 523 年。有人说他是一个殷实的公民叫做姆奈萨尔克的儿子，另有人说他是亚波罗神的儿子；我请读者们在这两说中自行选择一种。在他的时代，萨摩被僭主波吕克拉底所统治着，这是一个发了大财的老流氓，有着一支庞大的海軍。

萨摩是米利都的商业竞争者；它的商人足迹远达以矿产著名的西班牙塔尔特苏斯地方。波吕克拉底大约于公元前 535 年成为萨摩的僭主，一直统治到公元前 515 年为止。他是不大顾虑道德的责难的；他赶掉了他的两个兄弟，他们原是和他一起搞僭主政治的，他的海軍大多用于进行海上掠夺。不久之前米利都臣服于波斯的这件事情对他非常有利。为了阻止波斯人继续向西扩张，他便和

埃及国王阿馬西斯联盟。但是当波斯王堪比西斯集中全力征服埃及时,波吕克拉底认识到他会要胜利,于是就改变了立场。他派遣一支由他的政敌所组成的舰队去进攻埃及;但是水兵们叛变了,回到薩摩島向他进攻。虽然他战胜了他们,但是最后还是中了一桩利用他的貪財心的阴谋而垮台了。在薩尔底斯的波斯总督假装着要背叛波斯大王,并願拿出一大笔錢来酬答波吕克拉底对他的援助;波吕克拉底到大陆上去会晤波斯总督时,便被捕获并被釘死在十字架上。

波吕克拉底是一位艺术的保护主,并曾以許多了不起的建筑美化了薩摩。安那克里昂就是他的宫廷詩人。然而毕达哥拉斯却不喜歡他的政府,所以便离开了薩摩島。据說——而且不是不可能的——毕达哥拉斯到过埃及,他的大部分智慧都是在那里学得的;無論情形如何,可以确定的是他最后定居于意大利南部的克罗頓。

意大利南部的各希腊城市也象薩摩島和米利都一样,都是富庶繁荣的;此外,它們又遭受不到波斯人的威胁^①。最大的两个城市是西巴瑞斯和克罗頓。西巴瑞斯的奢华至今还膾炙人口;据狄奥多罗斯說,它的人口当全盛时期曾达三十万人之多,虽然无疑地这是一种夸大。克罗頓与西巴瑞斯的大小大致相等。两个城市都靠輸入伊奥尼亚的貨物至意大利为生,一部分貨物是做为意大利的消費品,一部分則从西部海岸轉口至高卢和西班牙。意大利的許多希腊城市彼此激烈地进行征战;当毕达哥拉斯到达克罗頓的时候,克罗頓刚刚被劳克瑞所战敗。然而在毕达哥拉斯到达之后不久,克罗頓对西巴瑞斯的战争便取得了完全的胜利,西巴瑞斯彻

^① 西西里的希腊城市是受着迦太基人的威胁的,但是在意大利,人們并不感到这种威胁的切迫。

底地被毁灭了(公元前 510 年)。西巴瑞斯与米利都在商业上一直有密切的联系。克罗顿以医学著名; 克罗顿有一个人德谟西底斯曾经做过波吕克拉底的御医, 后来又作过大流士的御医。

毕达哥拉斯和他的弟子在克罗顿建立了一个团体, 这个团体有一个时期在该城中是很有影响的。但是最后, 公民们反对他, 于是他就搬到梅达彭提翁(也在意大利南部), 并死于此处。不久他就成为一个神话式的人物, 被赋予了种种奇迹和神力, 但是他也是一个数学家学派的创立者^①。这样, 就有两种相反的传说争论着他的事迹, 而真相便很难弄清楚。

毕达哥拉斯是历史上最有趣味而又最难理解的人物之一。不仅关于他的传说几乎是一堆难分难解的真理与荒诞的混合, 而且即使是在这些传说的最简单最少争论的形式里, 它们也向我们提供了一种最奇特的心理学。简单地说来, 可以把他描写成是一种爱因斯坦与艾地夫人的结合。他建立了一种宗教, 主要的教义是灵魂的轮回^② 和吃豆子的罪恶性。他的宗教体现为一种宗教团体, 这一教团到处取得了对于国家的控制权并建立起一套圣人的统治。但是未经改过自新的人渴望着吃豆子, 于是就迟早都反叛起来了。

毕达哥拉斯教派有一些规矩是:

1. 禁食豆子。
2. 东西落下了, 不要拣起来。

① 亚里士多德说, 毕达哥拉斯“最初从事数学和算学, 后来一度不惜从事非里赛底斯所奉行的魔术。”

② “丑: 毕达哥拉斯对于野鸟有什么意见?”

马伏里奥: 他说我们祖母的灵魂也许曾在鸟儿的身体里寄住过。

丑: 你对他的意见觉得怎样?

马: 我认为灵魂是高贵的, 绝对不赞成他的说法。

丑: 再见, 你在黑暗里住下去吧, 等到你赞成了毕达哥拉斯的说法之后, 我可以承认你的头脑健全”。(第十二夜)

(朱生豪译:《莎士比亚戏剧集》卷二, 第 218 页, 作家出版社, 1954)

3. 不要去碰白公鸡。
4. 不要擘开面包。
5. 不要迈过門門。
6. 不要用鉄拨火。
7. 不要吃整个的面包。
8. 不要招花环。
9. 不要坐在斗上。
10. 不要吃心。
11. 不要在大路上行走。
12. 房里不許有燕子。
13. 鍋从火上拿下来的时候,不要把鍋的印迹留在灰上,而要把它抹掉。
14. 不要在光亮的旁边照鏡子。
15. 当你脫下睡衣的时候,要把它卷起,把身上的印迹摩平^①。

所有这些誠命都属于原始的禁忌观念。

康福德(《从宗教到哲学》)說,在他看来,“毕达哥拉斯代表着我們所认为与科学倾向相对立的那种神秘传统的主潮。”他认为巴門尼德——他称之为“邏輯的发现者”——“是毕达哥拉斯的一个支派,而柏拉图本人則从意大利哲学获得了他的灵感的主要来源”。他說毕达哥拉斯主义是奥尔弗斯教内部的一种改良运动,而奥尔弗斯教又是狄奥尼索斯崇拜中的改良运动。理性的东西与神秘的东西之互相对立貫穿着全部的历史,它在希腊人中間最初表现为奥林匹克的神与其他較為不开化的神之間的对立,后者更接近于人类学者們所研究的原始信仰。在这个分野上,毕达哥拉斯是

^① 引自伯奈特《早期希腊哲学》。

站在神秘主义方面的，虽然他的神秘主义具有一种特殊的理智性质。他认为他自己具有一种半神明的性质，而且似乎还曾说过，“既有人，又有神，也还有象毕达哥拉斯这样的生物。”康福德说，受他所鼓舞的各种体系“都是倾向于出世的，把一切价值都置于上帝的不可见的统一性之中，并且把可见的世界斥为虚幻的，说它是一种混浊的介质，其中上天的光线在雾色和黑暗之中遭到了破坏，受到了蒙蔽”。

狄凯阿克斯说，毕达哥拉斯教导说，“首先，灵魂是个不朽的东西，它可以转变成别种生物；其次，凡是存在的事物，都要在某种循环里再生，没有什么东西是绝对新的；一切生来具有生命的东西都应该认为是亲属。”^①据说，毕达哥拉斯好象圣法兰西斯一样地曾向动物说法。

在他建立的团体里，不分男女都可以参加；财产是公有的，而且有一种共同的生活方式，甚至于科学和数学的发现也认为是集体的，而且，在一种神秘的意义上，都得归功于毕达哥拉斯；甚至于在他死后也还是如此。梅达彭提翁的希巴索斯曾违反了这条规矩，便因船只失事而死，这是神对于他的不虔诚而震怒的结果。

但是这一切与数学又有什么关系呢？它们是通过一种赞美沉思生活的道德观而被联系在一起。伯奈特把这种道德观总结如下：

“我们在这个世界上都是异乡人，身体就是灵魂的坟墓，然而我们决不可以自杀以求逃避；因为我们上帝的所有物，上帝是我们的牧人，没有他的命令我们就没有权利逃避。在现世生活里有三种人，正象到奥林匹克运动会上来的也有三种人一样。那些来作买卖的人都属于最低的一等，比他们高一等

① 康福德：前引书，第201页。

的是那些来竞赛的人。然而，最高的一种乃是那些只是来观看的人们。因此，一切中最伟大的净化便是无所为而为的科学，唯有献身于这种事业的人，亦即真正的哲学家，才真能使自己摆脱‘生之巨轮’。”^①

文字涵义的变化往往是非常有启发意义的。我在上文已经提到“狂欢”(orgy)那个字；现在我就要谈谈“理论”(theory)这个字。这个字原来是奥尔弗斯教派的一个字，康福德解释为“热情的动人的沉思”。他说，在这种状态之中“观察者与受苦难的上帝合而为一，在他的死亡中死去，又在他的新生中复活”；对于毕达哥拉斯，这种“热情的动人的沉思”乃是理智上的，而结果是得出数学的知识。这样，通过了毕达哥拉斯主义，“理论”就逐渐地获得了它的近代意义；然而对一切为毕达哥拉斯所鼓舞的人们来说，它一直保存着一种狂醉式的启示的成份。这一点，对于那些在学校里无可奈何地学过一些数学的人们来说，好象是很奇怪的；然而对于那些时时经验着由于数学上的豁然贯通而感到沉醉欢欣的人们来说，对于那些喜爱数学的人们来说，毕达哥拉斯的观点则似乎是十分自然的，纵令它是不真实的。仿佛经验的哲学家只是材料的奴隶，而纯粹的数学家，正象音乐家一样，才是他那秩序井然的美丽世界的自由创造者。

最有趣的是，我们从伯奈特叙述的毕达哥拉斯的伦理学里，可以看出与近代价值相反的观念。譬如在一场足球赛里，有近代头脑的人总认为足球运动员要比观众伟大得多。至于国家，情形也类似：他们对于政治家（政治家是比赛中的竞争者）的崇拜有甚于对于那些仅仅是旁观者的人们。这一价值的变化与社会制度的改变有关——战士、君子、财阀、独裁者，各有其自己的善与真的标准。君子

① 《早期希腊哲学》，第108页。

在哲学理論方面曾經有过长期的当权时代，因为他是和希腊天才結合在一起的，因为沉思的德行获得了神学的保証，也因为无所为而为的真理这一理想庄严化了学院的生活。君子可以定义为平等人的社会中的一分子，他們靠奴隶劳动而过活，或者至少也是依靠那些毫无疑問地位卑賤的劳动人民而过活。應該注意到在这个定义里也包括着圣人与賢人，因为就这些圣賢的生活而論，他們也是耽于沉思的而不是积极活动的。

近代关于真理的定义，例如实用主义的和工具主义的关于真理的定义，就是实用的而不是沉思的，它是由于与貴族政权相反对的工业文明所激起的。

無論人們对于容許奴隶制存在的社会制度怀着怎样的想法，但正是从上面那种意义的君子那里，我們才有了純粹的数学。沉思的理想既能引入創造出純粹的数学，所以就是一种有益的活动根源；这一点就增加了它的威望，并使它在神学方面、伦理学方面和哲学方面获得了一种在其他情况下所不能享有的成功。

关于毕达哥拉斯之作为一个宗教的先知与作为一个純粹的数学家这两方面，我們已經解释得很多了。在这两方面，他都有着无可估計的影响，而且这两方面在当时也不象近代人所想象的那样是分离开来的。

大多数的科学从它們的一开始就是和某些錯誤的信仰形式联系在一起，这就使它們具有一种虛幻的价值。天文学和占星学联系在一起，化学和炼丹术联系在一起。数学則結合了一种更精緻的錯誤类型。数学的知識看来是可靠的、准确的，而且可以应用于真实的世界。此外，它还是由于純粹的思維而获得的，并不需要观察。因此之故，人們就以为它提供了日常經驗的知識所无能为力的理想。人們根据数学便設想思想是高于感官的，直觉是高于

观察的。如果感官世界与数学不符，那么感官世界就更糟糕了。人们便以各种不同的方式寻求更能接近于数学家的理想的方法，而结果所得的种种启示就成了形而上学与知识论中许多错误的根源。这种哲学形式也是从毕达哥拉斯开始的。

正如大家所知道的，毕达哥拉斯说“万物都是数”。这一论断如以近代的方式加以解释的话，在逻辑上是全无意义的，然而毕达哥拉斯所指的却并不是完全没有意义的。他发现了数在音乐中的重要性，数学名词里的“调和中项”与“调和级数”就仍然保存着毕达哥拉斯为音乐和数学之间所建立的那种联系。他把数想象为象是表现在骰子上或者纸牌上的那类形状。我们至今仍然说数的平方与立方，这些名词就是从他那里来的。他还提到长方形数目、三角形数目、金字塔形数目等等。这些都是构成上述各种形状所必需的数目小块块（或者我们更自然一些应该说成是些数目的小球球）。他把世界假想为原子的，把物体假想为是原子按各种不同形式排列起来而构成的分子所形成的。他希望以这种方式使算学成为物理学的以及美学的根本研究对象。

毕达哥拉斯的最伟大的发现，或者是他的及门弟子的最伟大的发现，就是关于直角三角形的命题；即直角两夹边的平方的和等于另一边的平方，即弦的平方。埃及人已经知道三角形的边长若为 3, 4, 5 的话，则必有一个直角。但是显然希腊人是最早观察到 $3^2 + 4^2 = 5^2$ 的，并且根据这一提示发现了这个一般命题的证明。

然而不幸，毕达哥拉斯的定理立刻引到了不可公约数的发现，这似乎否定了他的全部哲学。在一个等边直角三角形里，弦的平方等于每一边平方的二倍。让我们假设每边长一时，那么弦应该有多么长呢？让我们假设它的长度是 m/n 时。那么 $m^2/n^2 = 2$ 。如果 m 和 n 有一个公约数，我们可以把它消去，于是 m 和 n 必有一

个是奇数。现在 $m^2 = 2n^2$, 所以 m^2 是偶数, 所以 m 也是偶数; 因此 n 就是奇数。假设 $m = 2p$ 。那末 $4p^2 = 2n^2$, 因此 $n^2 = 2p^2$, 而因此 n 便是偶数, 与假设相反。所以就沒有 m/n 的分数可以約尽弦。以上的証明, 实质上就是欧几里德第十編中的証明^①。

这种論証就証明了无论我們采取什么样的长度单位, 总会有些长度对于那个单位不能具有确切的数目关系; 也就是說, 不能有两个整数 m 、 n , 从而使問題中的 m 倍的长度等于 n 倍的单位。这就使得希腊的数学家們坚信, 几何学的成立必定是独立的而与算学无关。柏拉图對話录中有几节可以証明, 在他那时候已經有人独立地处理几何学了; 几何学完成于欧几里德。欧几里德在第二編中从几何上証明了許多我們会自然而然用代数来証明的东西, 例如 $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ 。正是因为有不可公約数的困难, 他才认为这种办法是必要的。他在第五編、第六編中論比例时, 情形也是如此。整个体系在邏輯上是醒目的, 并且已經預示着十九世紀数学家們的严謹了。只要关于不可公約数还没有恰当的算学理論存在时, 則欧几里德的方法便是几何学中最好的可能方法。当笛卡儿介紹了坐标几何学从而再度确定了算学至高无上的地位时, 他曾設想不可公約数的問題有解决的可能性, 虽然在他那时候还不曾发现这种解法。

几何学对于哲学与科学方法的影响一直是深远的。希腊人所建立的几何学是从自明的、或者被认为是自明的公理出发, 根据演繹的推理前进, 而达到那些远不是自明的定理。公理和定理被认为对于实际空間是真确的, 而实际空間又是經驗中所有的东西。这样, 首先注意到自明的东西然后再运用演繹法, 就好像是可能发

① 但是这并非欧几里德所发现的, 见希斯: 《希腊的数学》。以上的証明或許柏拉图是知道的。

现实世界中一切事物了。这种观点影响了柏拉图和康德以及他們两人之間的大部分的哲学家。“独立宣言”^①說：“我們认为这些真理是自明的”，其本身便脫胎于欧几里德。十八世紀天赋人权的学說，就是一种在政治方面追求欧几里德式的公理^②。牛頓的《原理》一书，尽管它的材料公认是經驗的，但是它的形式却完全是被欧几里德所支配着的。严格的經院形式的神学，其体裁也出于同一个来源。个人的宗教得自天人感通，神学則得自数学；而这两者都可以在毕达哥拉斯的身上找到。

我相信，数学是我們信仰永恒的与严格的真理的主要根源，也是信仰有一个超感的可知的世界的主要根源。几何学討論严格的圓，但是沒有一个可感觉的对象是严格地圓形的；無論我們多么小心謹慎地使用我們的圓規，总会有某些不完备和不規則的。这就提示了一种观点，即一切严格的推理只能应用于与可感觉的对象相对立的理想对象；很自然地可以再进一步論証說，思想要比感官更高貴而思想的对象要比感官知觉的对象更真实。神秘主义关于時間与永恒的关系的学說，也是被純粹数学所巩固起来的；因为数学的对象，例如数，如其是真实的話，必然是永恒的而不在時間之內。这种永恒的对象就可以被想象成为上帝的思想。因此，柏拉图的学說是：上帝是一位几何学家；而詹姆士·琴斯爵士也相信上帝嗜好算学。与启示的宗教相对立的理性主义的宗教，自从毕达哥拉斯之后，尤其是从柏拉图之后，一直是完全被数学和数学方法所支配着的。

数学与神学的結合开始于毕达哥拉斯，它代表了希腊的、中世紀的以及直迄康德为止的近代的宗教哲学的特征。毕达哥拉斯以

① 这里指的是美国的“独立宣言”——中译本编者

② 弗兰克林用“自明的”代替了杰弗逊的“神圣的与不可否认的”。

前的奥尔弗斯教义类似于亚洲的神秘教。但是在柏拉图、圣奥古斯丁、托馬斯·阿奎那、笛卡尔、斯宾諾莎和康德的身上都有着一种宗教与推理的密切交織，一种道德的追求与对于不具時間性的事物之邏輯的崇拜的密切交織；这是从毕达哥拉斯而来的，并使得欧洲的理智化了的神学与亚洲的更为直接了当的神秘主义区别开来。只是到了最近的时期，人們才可能明确地說出毕达哥拉斯錯在哪里。我不知道还有什么別人对于思想界有过象他那么大的影响。我所以这样說，是因为所謂柏拉图主义的东西倘若加以分析，就可以发现在本质上不过是毕达哥拉斯主义罢了。有一个只能显示于理智而不能显示于感官的永恒世界，全部的这一观念都是从毕达哥拉斯那里得来的。如果不是他，基督徒便不会认为基督就是道；如果不是他，神学家就不会追求上帝存在与灵魂不朽的邏輯証明。但是在他的身上，这一切还都不显著。下面就要談到这一切是怎样变得显著的。

第四章 赫拉克利特

目前对待希腊人通常有两种相反的态度。一种是自文艺复兴以来直到最近时期事实上是普遍的态度，即帶着几乎是迷信的崇拜来观察希腊人，把他們看成是一切最美好的事物的創造者，具有超人的天才，不是近代人所能期望与之匹敌的。另一种态度是被科学的胜利与对于进步的一种乐观主义的信仰所激发的，即把古人的权威认为是一种重担，并且认为现在最好是把希腊人对于思想的貢獻大部分都忘掉。我自己不能采納任何一种这样极端的看法；我應該說，这两种都是部分正确的而又部分錯誤的。在談到

任何细节以前，我先要试图说明我们从研究希腊的思想中仍然可以得到什么样的智慧。

关于世界的性质与构造，可能有各种各样的假说。形而上学的进展（就曾经存在过的而言）就在于所有这些假说的逐步精炼化，它们涵意的发展以及对于每种假说的重新改造，以期能对付那些相信敌对假说的人们所发动的反驳。学习着按照每一种体系来理解宇宙乃是想象力的一种愉悦，并且是教条主义的一付解毒剂。此外，纵使没有一种假说可以完全证实，但是如果发现在使每种假说都能自圆其说并且能符合已知事实时所能包含的东西，这里面也就有着一种真正的知识了。一切支配着近代哲学的各种假说，差不多最初都是希腊人想到的。我们对于希腊人在抽象事物方面的想象创造力，几乎是无法称赞过分的。关于希腊人我所要谈的主要地就是从这种观点出发：我认为他们创造了种种具有独立生命与发展的理论，这些理论虽然最初多少是幼稚的，然而两千多年以来终于证明是能够存在的而且能够发展的。

的确，希腊人贡献了另外一些东西，这些东西对于抽象思维证明了更具有永久的价值；他们发现了数学和演绎推理法。尤其是几何学乃是希腊人发明的，没有它，近代科学就会是不可能的。但是希腊天才的片面性，也结合着数学一起表现了出来：它是根据自明的东西而进行演绎的推理，而不是根据已观察到的事物而进行归纳的推理。它运用这种方法所得到的惊人的成就不仅仅把古代世界，而且也把大部分近代世界引入了歧途。根据对于特殊事实的观察以求归纳地达到某些原则的科学方法，代替了希腊人根据哲学家头脑得出的显明公理而进行演绎推理的信念，这原是经历了漫长的过程的。单就这一理由而论，怀着迷信的崇拜去看待希腊人，便是一种错误。虽然希腊人中也有少数是最早触及到科学方

法的人，但是，总的說来，科学方法乃是与希腊人的气质格格不入的；而通过貶低最近四个世紀的知識进步以求美化希腊人的企图，則对于近代思想也起了一种束縛作用。

可是，也还有一种更为普遍的論据是反对尊崇前人的，无论是对于希腊人也好、或者对于其他人也好。研究一个哲学家的时候，正确的态度既不是尊崇也不是蔑視，而是應該首先要有一种假設的同情，直到可能知道在他的理論里有些什么东西大概是可以相信的为止；唯有到了这个时候才可以重新采取批判的态度，这种批判的态度應該尽可能地类似于一个人放弃了他所一直坚持的意见之后的那种精神状态。蔑視便妨害了这一过程的前一部分，而尊崇便妨害了这一过程的后一部分。有两件事必須牢記：即，一个人的见解与理論只要是值得研究的，那末就可以假定这个人具有某些智慧；但是同时，大概也并没有人在任何一个题目上达到过完全的最后的真理。当一个有智慧的人表现出来一种在我們看来显然是荒謬的观点的时候，我們不應該努力去証明这种观点多少总是真的，而是應該努力去理解它何以竟会看起来似乎是真的。这种运用历史的与心理的想象力的方法，可以立刻开扩我們的思想領域；而同时又能幫助我們認識到，我們自己所为之而欢欣鼓舞的許多偏见，对于心灵气质不同的另一个时代，将会显得是何等之愚蠢。

在毕达哥拉斯和赫拉克利特之間——赫拉克利特这个人是我们本章就要談到的——还有另一位比較不重要的哲学家，即色諾芬尼。他的年代不能确定，大致上只能由他提到过毕达哥拉斯而赫拉克利特又曾提到过他的这一事实，来断定他的年代。他出生在伊奥尼亚，但是他一生中的大部分都生活在意大利南部。他相信万物是由土和水构成的。关于神的問題，他可是一个非常激烈的自由思想者了。“荷馬和赫西阿德把人間一切的无耻与丑行都

加在神灵身上，偷盜、奸淫、彼此欺詐。……世人都认为神祇和他們自己一样是被誕生出来的，穿着与他們一样的衣服，并且有着同样的声音和形貌。……其实，假如牛馬和獅子有手，并且能够象人一样用手作画和創造艺术品的話；馬就会画出馬形的神像，牛就会画出牛形的神像，并各自按着自己的模样来塑造神的身体了。……埃塞俄比亚人就說他們的神皮肤是黑的，鼻子是扁的；色雷斯人就說他們的神是蓝眼睛、紅头发的。”色諾芬尼相信一神，这个神在形象上和思想上都与人不同，他“以他的心灵力量左右一切而毫不費力”。色諾芬尼嘲笑毕达哥拉斯的輪迴学說：“据說他（毕达哥拉斯）有一次在路上走过，看见一只狗受人虐待。他就說‘住手，不要再打它。它是一个朋友的灵魂，我一听见它的声音就知道。’”他相信人們不可能确定神学方面的真理。“关于我所談的神灵和一切事物的确凿真理，现在沒有人知道，将来也沒有人知道。即使有人偶然說出了一些极正确的真理，但他自己也是不会知道它的；——普天之下除了猜測之外就沒有有什么別的东西。”^①

色諾芬尼在那些反对毕达哥拉斯以及其他諸人的神秘傾向的一系列理性主义者中有着他的地位；但是作为一个独立的思想家，他可并不是第一流的。

我們已經看到，很难把毕达哥拉斯的学說和他的弟子們的学說分开来，虽說毕达哥拉斯本人为时很早，但是他的学派所产生的影响大体上要后于其他各派哲学家。其中第一个創造了一种至今仍然具有影响的学說的人，就是赫拉克利特，他的鼎盛期約当公元前 500 年。关于他的生平我們知道得很少，只知道他是以弗所的一个貴族公民。他所以揚名于古代主要的是由于他的学說，即万物都处于流变的状态；但是这一点，我們将会看到，只不过是他的

① 引自伊底溫·比万：《斯多葛派和怀疑論者》（牛津，1913，第 21 頁）。

形而上学的一个方面而已。

赫拉克利特虽然是伊奥尼亚人，但并不属于米利都学派的科学传统^①。他是一个神秘主义者，然而却属于一种特殊的神秘主义。他认为火是根本的实质；万物都象火焰一样，是由别种东西的死亡而诞生的。“一切死的就是不死的，一切不死的是有死的：后者死则前者生，前者死则后者生”。世界是统一的，但它是一种由对立面的结合而形成的统一。“一切产生于一，而一产生于一切”；然而多所具有的实在性远不如一，一就是神。

从他的著作所存留下来的那部分看起来，他的性格并不象是很和蔼可亲的。他非常喜欢鄙薄别人，而且也不是一个民主主义者。关于他的同胞们，他说过“以弗所的成年人应该把他们自己都吊死，把他们的城邦让给未成年的少年去管理，因为他们放逐了赫尔谟多罗，放逐了他们中间那个最优秀的人，并且说：‘我们中间不要有最优秀的人；要是有的话，让他到别处去和别人在一起吧’”。他对所有的显赫的前人们，除掉一个人是例外，都曾加以抨击。“该当把荷马从竞技场上逐出去，并且加以鞭笞”。“我听过许多人谈话，在这些中间没有一个能认识到，所有的人都离智慧很远。”“博学并不能使人理解什么；否则它就已经使赫西阿德、毕达哥拉斯以及色诺芬尼和赫卡泰理解了”。“毕达哥拉斯……认为自己有智慧，但那只是博闻强记和恶作剧的艺术罢了。”唯一免于受他谴责的例外便是条达穆斯，他被赫拉克利特挑选出来认为是一个“比别人更值得重视的人。”如果我们追问这种称赞的原因，我们便可以发现条达穆斯说过：“绝大多数的人都是坏人”。

他对人类的鄙视使得他认为，唯有强力才能迫使人类为自己

^① 康福德前引书(第184页)强调指出过这一点，我认为这是正确的。赫拉克利特常常由于被人与其他伊奥尼亚学者混淆在一起而受到误解。

的利益而行动。他說，“每种畜牲都是被鞭子赶到牧場上去的”；并且又說，“驴子宁願要草料而不要黄金”

我們可以料想得到，赫拉克利特是信仰战争的。他說：“战争是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。”又說：“荷馬說‘但願諸神和人把斗争消灭掉’，这种說法是錯誤的。他不知道这样就是在祈祷宇宙的毁灭了；因为若是听从了他的祈祷，那末万物便都会消灭了。”又說：“应当知道战争对一切都是共同的，斗争就是正义，一切都是通过斗争而产生和消灭的。”

他的伦理乃是一种高傲的苦行主义，非常类似于尼采的伦理。他认为灵魂是火和水的混合物，火是高贵的而水是卑贱的。灵魂中具有的火最多，他称灵魂是“干燥的”。“干燥的灵魂是最智慧的最优秀的。”“对于灵魂来说，变湿乃是快乐。”“一个人喝醉了酒，被一个未成年的儿童所领导，步履蹒跚地不知道自己往哪里去；他的灵魂便是潮湿的。”“对于灵魂来说，变成水就是死亡。”“与自己心里的愿望作斗争是艰难的。无论他所希望获得的是什么，都是以灵魂为代价换来的。”“如果一个人所有的愿望都得到了满足，这并不是好事。”我们可以說赫拉克利特重视通过主宰自身所获得的权力，但是鄙视那些足以使人离开中心抱负的情欲。

赫拉克利特对于他当时各种宗教的态度大体上是敌视的，至少对于巴库斯教是如此；但他所怀抱的并不是一个科学的理性主义者的敌视态度。他有他自己的宗教，而且他部分地解释了当时流行的神学以适合他的学说，又部分地以相当轻蔑的态度拒绝当时流行的神学有人（康福德）称他为巴库斯派，并且有人（普福莱德雷）认为他是一个神秘派的解说者。我并不以为有关的断简残篇能支持这种看法。例如他說，“人们所行的神秘教乃是不神圣的

神秘教。”这就暗示在他的心目之中有一种并不是“不神圣的”神秘教，而且这应该和当时所存在的各种神秘教大有不同。如果他不是过分地藐视流俗而能从事于宣传的话，那么他或许会是一位宗教改革家。

以下便是现有的、可以代表赫拉克利特对于他当时神学的态度的全部的话。

那位在德尔斐发神谕的大神既不说出，也不掩饰自己的意思，而只是用征兆来暗示。

女巫用谎言谰语的嘴说出一些严肃的、朴质无华的话，用她的声音响彻千年，因为她被神附了体。

在地狱里才嗅得到灵魂。

更伟大的死获得更伟大的奖赏（那些死去的人就变为神）。

夜游者、魔术师、巴库斯的祭司和酒神的女祭、传秘密教的人。

人们所奉行的神秘教乃是不神圣的神秘教。

而且他们向神像祈祷，就正象是向房子说话一样，他们不知道什么是神灵和英雄。

因为如果不是为了酒神，那末他们举行赛会和歌唱猥亵的阳具颂歌，就是最无耻的行为了。可是地狱之神和酒神是一样的；为了酒神，人们如醉如狂，并举行酒神祭典。

人们用牺牲的血涂在身上来使自己纯洁是徒然的，这正象一个人掉进泥坑却想用污泥来洗脚一样。任何人见到别人这样作，都会把他当作疯子看待。

赫拉克利特相信火是原质，其他万物都是由火而生成的。读者们还会记得泰勒斯认为万物是由水构成的；阿那克西美尼认为气是原质；赫拉克利特则提出火来。最后恩培多克勒却提出一种

政治家式的妥协，他承认有土、气、火和水四种原质。古代人的化学走到这一步便停滞死亡了。这门科学始终没再进一步，直到后来回教的炼丹术家们从事探求哲人石、长生药以及把贱金属变为黄金的方法的那个时代为止。

赫拉克利特的形而上学的激动有力，足以使得最激动的近代人也会感到满足的：

“这个世界对于一切存在物都是同一的，它不是任何神或任何人所创造的；它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火，在一定的分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭。

“火的转化是：首先成为海，海的一半成为土，另一半成为旋风。”

在这样一个世界里只能期待永恒的变化，而永恒的变化正是赫拉克利特所信仰的。

然而他还有另一种学说，他重视这种学说更有甚于永恒的变化；那就是对立面的混一的学说。他说，“他们不了解相反者如何相成。对立的力量可以造成和谐，正如弓之与琴一样”。他对于斗争的信仰是和这种理论联系在一起的，因为在斗争中对立面结合起来就产生运动，运动就是和谐。世界中有一种统一，但那是一种由分歧而得到的统一：

“结合物既是整个的，又不是整个的；既是聚合的，又是分开的；既是和谐的，又不是和谐的；从一切产生一，从一产生一切。”

有时候他说起来，好象是统一要比歧异更具有根本性：

“善与恶是一回事。”

“对于神，一切都是美的、善的和公正的；但人们却认为一些东西公正，另一些东西不公正。”

“上升的路和下降的路是同一条路。”

“神是日又是夜，是冬又是夏，是战又是和，是饱又是饥。他变换着形相，和火一样，当火混和着香料时，便按照各种口味而得到各种名称。”

然而，如果没有对立面的结合就不会有统一：“对立对于我们 是好的。”

这种学说包含着黑格尔哲学的萌芽，黑格尔哲学正是通过对对立面的综合而进行的。

赫拉克利特的形而上学正象阿那克西曼德的形而上学一样，是被一种宇宙正义的观念所支配着，这种观念防止了对立面斗争中的任何一面获得完全的胜利。

“一切事物都换成火，火也换成一切事物，正象货物换成黄金，黄金换成货物一样。”

“火生于气之死，气生于火之死；水生于土之死，土生于水之死。”

“太阳不能越出它的限度；否则那些爱林尼神——正义之神的女使——就会把它找出来。”

“应当知道战争对一切都是共同的，斗争就是正义。”

赫拉克利特反复地提到与“众神”不同的那个“上帝”。“人的行为没有智慧，上帝的行为则有智慧。……在上帝看来，人是幼稚的，就象在成年人看来儿童是幼稚的一样。……最智慧和上帝比起来，就象一只猴子，正如最美丽的猴子与人类比起来也会是丑陋的一样”。

上帝无疑地是宇宙正义的体现。

万物都处于流变状态的这种学说是赫拉克利特最有名的见解，而且按照柏拉图在《泰阿泰德》篇中所描写的，也是他的弟子们所最强调的见解：

“你不能两次踏进同一条河流；因为新的水不断地流过你的身旁。”^①

“太阳每天都是新的。”

他对于普遍变化的信仰，通常都认为是表现在这句话里：“万物都在流变着”，但是这或许也象华盛顿所说的“父亲，我不能说谎”，以及惠灵吞所说的“战士们起来瞄准敌人”这些话一样，是不足为凭的。他的著作正如柏拉图以前一切哲学家的著作，仅仅是通过引文才被人知道的，而且大部分都是柏拉图和亚里士多德为了要反驳他才加以引证的。只要我们想一想任何一个现代哲学家如果仅仅是通过他的敌人的论战才被我们知道，那末他会变成什么样子的時候；我们就可以想见苏格拉底以前的人物应该有多么地值得赞叹，因为即使是通过他们的敌人所散布的恶意的烟幕，他们仍然显得十分伟大。无论如何，柏拉图和亚里士多德都同意赫拉克利特曾经教导过：“没有什么东西是存在着的，一切东西都在变化着”（柏拉图）以及“没有什么东西可以固定地存在”（亚里士多德）。

后面谈到柏拉图的时候，我还要回过来研究这种学说，柏拉图非常热心于反驳这种学说。目前我不想探讨哲学关于这种学说要说什么，我只谈谈诗人所感到的是什么，科学家所教导的是什么。

追求一种永恒的东西乃是引人研究哲学的最根深蒂固的本能之一。它无疑地是出自热爱家乡与躲避危险的愿望；因而我们发现生命面临着灾难的人，这种追求也就来得最强烈。宗教是从上帝与不朽这两种形式里面去追求永恒。上帝是没有变化的，也

① 可以比较：“我们既踏进又不踏进同一的河流；我们既存在又不存在。”

沒有任何轉變的陰影；死后的生命是永恒不變的。十九世紀生活的歡樂使得人們反對這種靜態的觀念，而近代的自由神學又信仰着在天上也有進步，神性也有演化。但是即使在这种觀念里也有着某種永恒的東西，即進步的本身及其內在的目標。于是有了一点点的災難，就很容易把人們的希望又帶回到他們的古老的超世間的形式里面去：如果地上的生活是絕望了的話，那么就唯有在天上才能够找到和平了。

詩人們曾經悲嘆着，時間有力量消滅他們所愛的一切對象。

時間枯萎了青春的嬌妍，
時間摧殘了美人的眉黛，
它飽餐自然真理的珍饈，
萬物都在等待着它那鐮刀來割刈。

他們通常又補充說，他們自己的詩却是不可毀滅的。

時間的手掌儘管殘酷，然而我期待
我的詩篇將傳之永久，萬人爭誦。

但是這只是一種因襲的文人自負而已。

有哲學傾向的神秘主義者不能夠否認凡是在時間之內的都是暫時的，于是就發明一種永恒觀念；這種永恒並不是在無窮的時間之中持續着，而是存在於整個的時間過程之外。按照某些神學家的說法，例如印澤教長的說法，永生並不意味着在未來時間中的每一時刻里都存在着，而是意味着一種完全獨立於時間之外的存在方式，其中既沒有前，也沒有後，因此變化也就沒有邏輯的可能性。伏爾特曾非常詩意地表達過這種見解。

那天夜里我看见了“永恒”，
象是一个純潔無端的大光環，
它是那樣地光輝又寂靜；

在它的下面“時間”就分为时辰和岁月，
并被一些天体追赶着，
象是庞大的幽灵在移动；全世界和世上的一切，
就都在其中被抛掉。

有些最有名的哲学体系曾想以庄严的散文来述說这种观念，把它說成是經過我們耐心追求之后，理性終将会使我們相信的东西。

赫拉克利特本人尽管相信变化，但仍然承认有某种东西是永久的。我們在赫拉克利特里面找不到从巴門尼德以来的那种（与无穷的时间延續相对立的）永恒观念，在他的哲学里只有中心的火永不熄灭：世界的“过去、现在和未来永远是一团永恒的活火”。但火是一种不断变化着的东西，而它的永恒更其是过程方面的永恒，而不是实体方面的永恒——虽說这种见解不应归之于赫拉克利特。

科学正象哲学一样，也要在变化的现象之中寻找某种永恒的基础，以求逃避永恒流变的学說。化学似乎可以满足这种願望。人們发现了那似乎在毁灭着万物的火，只不过是使万物变形而已；原素可以重新結合起来，燃烧之前就已存在的每一个原子經過燃烧过程之后，仍然繼續存在着。因而人們就設想原子是不可毁灭的，而物质世界中的一切变化便仅仅是持久不变的原素的重新排列而已。这种见解一直流行到放射现象被发现为止，到了这时人們才发现了原子是可以分裂的。

物理学家也不示弱，他們发现了新的更小的单位，叫做电子和质子，原子是由电子和质子构成的；若干年以来，这些小单位曾被认为具有着以前所归諸于原子的那种不可毁灭性。不幸得很，看起来质子和电子可以遇合爆炸，所形成的并不是新的物质，而是一种

以光速在宇宙之中播散的波能。于是能就必须代替物质成为永恒的东西了。但是能并不象物质，它并不是常識观念中的“事物”的一种精炼化；它仅仅是物理过程中的一种特征。我們可以幻想地把它等同于赫拉克利特的火，但它却是燃烧的过程，而不是燃烧着的东西。“燃烧着的东西”已經从近代物理学中消逝了。

从小的轉而論到大的，天文学也不再允許我們把天体看成是永恒的了。行星是从太阳誕生的，太阳是从星云誕生的。它已經持續存在了若干时期，并且还将持續存在若干时期；然而迟早——或者大約是在一万亿年左右——它将会爆炸，会毁灭一切行星而返于一种广泛弥漫着的气体状态。至少天文学家是这样說。也許当这一末日临近的时候，他們将会发现他們的計算里有着某种錯誤。

象赫拉克利特所教导的那种永恒流变的学說是会令人痛苦的，而正如我們所已經看到的，科学对于否定这种学說却无能为力。哲学家們的主要雄心之一，就是想把那些似乎已被科学扼杀了的希望重新复活起来。因而哲学家便以极大的毅力不断在追求着某种不属于時間領域的东西。这种追求是从巴門尼德开始的。

第五章 巴門尼德

希腊人并不耽溺于中庸之道，無論是在他們的理論上或是在他們的实践上。赫拉克利特认为万物都在变化着；巴門尼德則反駁說：沒有事物是变化的。

巴門尼德是意大利南部爱利亚地方的人，鼎盛期約当公元前

五世紀上半叶。根据柏拉图的記載，苏格拉底在年青的时候(約当公元前 450 年左右)曾和巴門尼德会过一次面，——当时巴門尼德已經是一个老人了——并且从他那里学到好些东西。無論这次会见是否历史事实，我們至少可以推断柏拉图自己受过巴門尼德学說的影响，这是从其他方面显然可以看出来的。意大利南部和西西里的哲学家們，要比伊奥尼亚的哲学家們更傾向于神秘主义和宗教。大体說来，伊奥尼亚的哲学家們的傾向是科学的、怀疑的。但是数学，在毕达哥拉斯的影响之下，則在大希腊^①要比在伊奥尼亚兴盛得多；然而那个时代的数学是和神秘主义混淆在一起的。巴門尼德受过毕达哥拉斯的影响，但是这种影响达到什么程度便全属揣測了。巴門尼德在历史上之所以重要，是因为他創造了一种形而上学的論証形式，这种論証曾經以不同的形式存在于后来大多数的形而上学者的身上直迄黑格尔为止，并且包括黑格尔本人在內。人們常常說他曾創造了邏輯，但他真正創造的却是基于邏輯的形而上学。

巴門尼德的学說表现在一首《論自然》的詩里。他以为感官是騙人的，并把大量的可感觉的事物都斥之为單純的幻觉。唯一眞实的存在就是“一”。一是无限的、不可分的。它并不是象赫拉克利特所說的那种对立面的統一，因为根本就沒有对立面。举例來說，他显然认为“冷”仅仅意味着“不热”，“黑暗”仅仅意味着“不光明”。巴門尼德所想象的“一”并不是我們所想象的上帝；他似乎把它认为是物质的，而且占有空間的，因为他說它是球形。但它是不可分割的，因为它的全体是无所不在的。

巴門尼德把他的教訓分成两部分：分別地叫作“眞理之道”和“意見之道”。后者我們不必去管它。关于眞理之道他所說过的話，

① 指意大利南部的希腊殖民地。——中译本編者

就其保存了下来的而論，主要之点如下：

“你不能知道什么是不存在的，——那是不可能的，——你也不能說出它来；因为能够被思維的和能够存在的乃是同一回事。”

“那么现在存在的又怎么能够在将来存在呢？或者說，它怎么能够得以存在的呢？如果它是过去存在的，现在就不存在；如果它将来是存在的，那么现在也不存在。因此就消灭了变，也就听不到什么过渡了。”

“能够被思維的事物与思想存在的目标是同一的；因为你絕不能发现一个思想是沒有它所要表达的存在物的。”^①

这种論証的本质便是：当你思想的时候，你必定是思想到某种事物；当你使用一个名字的时候，它必是某种事物的名字。因此思想和語言都需要在它們本身以外有某种客体。而且你既然可以在一个时刻而又在另一个时刻同样地思想着一件事物或者是說到它，所以凡是可以被思維的或者可以被說到的，就必然在所有的時間之內都存在。因此就不可能有变化，因为变化就包含着事物的产生与消灭。

在哲学上，这是从思想与語言来推論整个世界的最早的例子。当然我們不能认为它是有效的，但是很值得我們看一看其中包含有哪些真理的要素。

我們可以把这种論証表达为如下的方式：如果語言并不是毫无意义的，那么字句就必然意味着某种事物，而且它們一般地并不能仅仅是意味着别的字句，还更意味着某种存在的事物，无论我們提不提到它。例如，假設你談到了乔治·华盛顿。除非有一个历史人物叫这个名字，否則这个名字（看起来似乎）就是毫无意义的，而

① 伯奈特注：“我以为这个意思是……不可能有什么思想符合于一个不是某种真实事物的名字的名字”。

且含有这个名字的语句也会是毫无意义的。巴門尼德认为不仅乔治·华盛顿在过去必然存在过,而且在某种意义上他现在也必然还存在着,因为我们仍然能够有所指地在使用他的名字。这显然似乎是不对的,但是我们怎样去对付这种论证呢?

让我们举一个想象中的人物吧,比如说哈姆雷特。让我们考虑这种说法:“哈姆雷特是丹麦王子”。在某种意义上这是真的,但并不是在朴素的历史意义上。真确的说法是:“莎士比亚说哈姆雷特是丹麦王子”,或者更明白地说:“莎士比亚说有一个丹麦王子叫作‘哈姆雷特’”。这里面就不再有任何想象中的事物了。莎士比亚和丹麦和“哈姆雷特”这个声音三者都是真实的,但是“哈姆雷特”这个声音实际上并不是一个名字,因为实际上并没有人叫“哈姆雷特”。如果你说“‘哈姆雷特’是一个想象中的人物的名字”,这还不是严格正确的;你应当说,“人们想象‘哈姆雷特’是一个真实人物的名字”。

哈姆雷特是一个想象中的个体,麒麟则是一种想象中的动物。凡有麒麟这个词所出现的语句,其中有些语句是真的,有些则是假的,但是在两种情况中都并非是直接的。让我们看一下“一个麒麟有一只角”以及“一头牛有两只角”。为了证明后一句话,你就必须去看一看牛;单单说某本书里说过牛有两只角是不够的。但是麒麟有一只角的证据却只能在书本里才找得到了,并且事实上正确的说法是:“某些书里说有一种独角的动物叫做‘麒麟’”。一切有关麒麟的说法,其实都是有关“麒麟”这个字的说法;正好象一切有关哈姆雷特的说法,其实都是有关“哈姆雷特”这个字的说法。

但是在大多数场合之下,非常显然地我们所说的并不是字,而是字所意味着的东西。于是这就又把我們帶回到巴門尼德的论证上去了,即如果一个字可以有所指地加以应用的话,它就必然意味

着某种事物而不是意味着无物，因此这个字所意味的事物便必然在某种意义上是存在着的。

然而关于乔治·华盛顿我们应该说什么呢？似乎我们只能有两种选择：一种是说他仍然还存在着；另一种是说当我们用“乔治·华盛顿”这几个字的时候，我们实际上并不是在说着叫这个名字的那个人。两者似乎都是一种悖论，但是后者的困难似乎要少些，我将要试着指出它在有一种意义上可以是真的。

巴门尼德认为字汇有着经常不变的意义；这一点实际上就是他论证的基础，他假定这一点是毫无问题的。然而，尽管字典或者百科全书给一个字写下了可以说是官定的、并且为社会所公认的意义，但是并没有两个人用同一字的时候，在他们的心目中恰好有着同一的思想。

乔治·华盛顿本人可以用他的名字和“我”这个字作为同义语。他可以查觉他自己的思想以及自己身体的动作，因此他要比任何别人使用这个名字的可能意义都更为充分。他的朋友们在他面前也能够查觉他的身体的动作，并能猜测他的思想；对他们来说，乔治·华盛顿这个名字仍然是指他们自己经验中的某种具体的事物。但在华盛顿死后，他们就必须以记忆来代替知觉了，当他们使用他的名字的时候，那就包含有一种心理过程所发生的变化。对于我们这些从来不知道他的人来说，则心理过程又有所不同了。我们可以想到他的画像并对我们自己说：“就是这个人”。我们可以想着“美国的第一任总统”。如果我们是非常之孤陋寡闻的话，那么他对于我们可能仅仅是“那个叫作华盛顿的人”罢了。无论这个名字提示我们的是什么，既然我们从来不知道他，所以它就绝不能是华盛顿本人，而只能是目前出现于感官或者记忆或者思想之前的某种东西。这就说明了巴门尼德论证的错误。

这种字的意义方面的永恒不断的变化，却被另一种事实給遮蔽住了，那就是一般說来，这种变化对于有这个字出现的命題之真假是毫无关系的。如果你提出任何一个有“乔治·华盛顿”这个名字在其中出现的真語句，那末，你以“美国第一任大总统”这个詞去代替它的时候，这个語句照例仍然会是真的。这条規則也有例外。在华盛顿当选以前，一个人可以說“我希望乔治·华盛顿是美国第一任总统”，但是他不会說“我希望美国第一任总统是美国第一任总统”，除非是他对于同一律有着一种特殊的感情。但是我們很容易提出一条把这些例外情况排除在外的規則，而在其余那些情况中，你就可以使用任何只能应用于华盛顿的描叙語句来代替“乔治·华盛顿”。而且也只有凭借这些詞句，我們才知道我們是知道他的。

巴門尼德又論辯說，既然我們现在能够知道通常被认为是过去的事物，那么它实际上就不能是过去的，而一定在某种意义上是现在存在着的。因此他就推論說，并沒有所謂变化这种东西。我們所說的关于乔治·华盛顿的話，就可以解决这种論証。在某种意义上，可以說我們并沒有对于过去的知識。当你回想的时候，回想就出现于现在，但是回想并不等于被回想的事物。然而回想却提供一种对于过去事件的描述，并且就最实际的目的來說，并沒有必要去区别描述与被描述的事物。

这整个的論証就說明了从語言里抽出形而上学的結論来是何等之容易，以及何以避免这种謬誤推論的唯一方法就在于要把对于語言的邏輯和心理方面的研究推进得比絕大多数形而上学者所做的更远一步。

然而我想巴門尼德如果死而复生，讀到了我所說的話，他会认为是非常肤浅的。他会問：“你怎么知道你关于华盛顿的叙述指的

是过去的时候呢：根据你自己的說法，直接的推論必須是对于现存的事物；例如，你的回想是现在发生的，而不是发生在你以为你是在回想的时候。如果記憶可以被当做是一种知識的来源，那么过去就必须是现在就在我們的心目之前，而且在某种意义上便必然应当是现在还存在着”。

我不想现在来解答这种論証；它需要討論記憶，而那是一个很困难的題目。我在这里把論証提出来，是要提醒讀者：哲学理論，如果它們是重要的，通常总可以在其原来的叙述形式被駁斥之后又以新的形式复活。反駁很少能是最后不易的；在大多数情况下，它們只是更进一步精炼化的一幕序曲而已。

后来的哲学，一直到晚近时期为止，从巴門尼德那里所接受过来的并不是一切变化的不可能性，——那是一种太激烈的悖論了——而是实体的不可毁灭性。“实体”这个字在他直接的后继者之中并不曾出现，但是这种概念已經在他們的思想之中出现了。实体被人設想为是变化不同的謂語之永恒不变的主詞。它就这样变成哲学、心理学、物理学和神学中的根本概念之一，而且两千多年以来一直如此。在后面，我还要詳尽地談到这一点。目前我只是想要指出，为了要对巴門尼德的論証做到公平而又不抹杀明显的事实起见，我就必須提到这一点。

第六章 恩培多克勒

哲学家、預言者、科学家和江湖术士的混合体，在恩培多克勒的身上得到了异常完备的表现，虽說这在毕达哥拉斯的身上我們已經发现过了。恩培多克勒的鼎盛期約当公元前 440 年，因此他是

巴門尼德的同时代人而年紀較輕，尽管他的学說在許多方面倒是更近于赫拉克利特的。他是西西里南岸的阿克拉加斯的公民，是一个民主派的政治家，同时他又自命为神。在大多数的希腊城市里，尤其是在西西里的城市里，民主和僭主之間有着不断的冲突；双方无论哪一方的領袖一被击败，就会遭到杀戮或者流放。那些被流放的人很少有不肯去勾結希腊的敌人的——东方的波斯和西方的迦太基。恩培多克勒在某一时期也遭到了放逐，但是被放逐之后，他似乎宁愿选择一种圣贤的事业而不愿意选择一种流亡的阴谋家的事业。很可能他在年青时代就多少是一个奥尔弗斯派；并且在流放以前他就把政治与科学结合在一起；而且可能仅仅是到了晚年作为流放者的时候，他才成为一个预言者的。

关于恩培多克勒的传说非常之多。人们认为他曾经行过神迹或是类似的事情，有时候是用魔术，有时候是用他的科学知识。据说他能够控制风；他曾使一个似乎已经死了三十日之久的女人复活；据说最后他是跳进爱特拿的火山口而死的，为的要证明自己是神。用诗人的话来说：

伟大的恩培多克勒，那位热情的灵魂，

跳进了爱特拿火山口，活活地烤焦了。

馬修·阿諾德用这个題材写过一首詩，虽然那可以說是他的最坏的詩篇之一，但其中并不包括上面这两行偶句。

恩培多克勒象巴門尼德一样，也是用詩来写作的。受了他的影响的卢克莱修，对于作为詩人的他曾給予极高的称赞。但是在这个問題上，意见是分歧的。因为他的著作保存下来的只是些片断，所以他的詩才如何也就只好存疑了。

我們必須分別处理他的科学和他的宗教，因为它们是彼此不相調諧的。我先談他的科学，再談他的哲学，最后再談他的宗教。

他对科学最重要的贡献就是，他发现空气是一种独立的实体。他证明这一点是由于观察到一个瓶子或者任何类似的器皿倒着放进水里的时候，水就不会进入瓶子里面去。他说：

“当一个女孩子玩弄发亮的铜制计时器，用她美丽的手压住管颈的开口，把这个计时器浸入水的银白色易变形的物质中时，水并不会进入这个器皿，因为内部空气的重量压着底下的小孔，把银水往回堵住了；一直要等到她把手拿开放出压缩的气流时，空气才会逸出，同量的水才会流进去。”

这段话是他解释呼吸作用时说的。

他至少也发现过一个离心力的例子：如果把一杯水系在一根绳子的一端而旋转，水就不会流出来。

他知道植物界里也有性别，而且他也有一种演化论与适者生存的理论（当然必须承认多少是幻想的）。最初“四方散布着无数种族的生物，具有各种各样的形式，蔚为奇观”。有的有头而无颈，有的有背而无肩，有的有眼而无额，又有孤零零的肢体在追求着结合。这些东西以各种机缘结合起来；有长着无数只手的蹒跚生物，有生着许多面孔和胸部朝向各个方向观看的生物，有牛身人面的生物，又有牛面人身的生物。有结合着男性与女性但不能生育的阴阳人。但最后，只有几种是保存下来了。

至于天文学方面：他知道月亮是由反射而发光的，他认为太阳也是如此。他说光线进行也需要时间，但是时间非常之短促以致我们不能觉察到；他知道日蚀是由于月亮的位置居间所引起的，这件事实似乎是他从阿那克萨哥拉那里学来的。

他是意大利医学学派的创始者，这一起源于他的医学学派曾影响了柏拉图和亚里士多德。据伯奈特（第 234 页）说，它影响了科学思潮和哲学思潮的整个倾向。

所有这些都表明了他那时代科学上的生气蓬勃，这是希腊晚期所不能比拟的。

我现在就来谈他的宇宙论。上面已经提到过，是他确立了土、气、火与水四种原素的（虽然他不曾使用“原素”这个名字）。其中每一种都是永恒的，但是它们可以以不同的比例混合起来，这样，便产生了我们在世界上所发现的种种变化着的复杂物质。它们被爱结合起来，又被斗争分离开来。爱与斗争对于恩培多克勒来说，乃是与土、气、火、水同属一级的原始原质。有些时期爱占着上风，有些时期则斗争来得更强大。曾经有过一个黄金时代，那时爱是完全胜利的。在那个黄金时代，人们只崇拜塞浦路斯的爱神。世界上的一切变化并不受任何的目的所支配，而是受“机遇”与“必然”的支配。有一种循环存在着：当各种元素被爱彻底地混合之后，斗争便逐渐又把它们分开；当斗争把它们分开之后，爱又逐渐地把它们结合在一起。因此每种合成的实体都是暂时的；只有元素以及爱和斗争才是永恒的。

这里和赫拉克利特有着相似之点，但却比较缓和，因为造成变化的不仅仅是斗争而是斗争与爱两者。柏拉图在《智者篇》（242节）中以赫拉克利特和恩培多克勒两人相提并论：

有些伊奥尼亚的诗人，晚近更有些西西里的诗人，他们所达到的结论是：把（一和多）两个原则结合在一起就要更可靠一些，并且说存在就是一与多；有些严峻的诗人说它们是由敌对与友情结合起来，在不断地分合着的，而另外有一些较温和的诗人则并不坚持永恒的斗争与和平，而是承认它们之间有一种缓和与交替；有时在爱神的支配之下和平与一占着上风，而后再由于斗争原则的作用，多与战争又占了上风。

恩培多克勒认为物质的世界是一个球；在黄金时代，斗争在外

而爱在内;然后斗争便逐渐入内而爱便被逐于外,直到最坏的情形是斗争完全居于球内而爱完全处于球外为止。以后——虽然为了什么原因我们并不清楚——就开始一种相反的运动,直到黄金时代又恢复为止,但黄金时代并不是永远常在的。这时整个的循环就又重演。我们固然可以假设这两个极端中可能有一个是稳定的,但是这却不是恩培多克勒的见解。他虽然想要采用巴门尼德的论证以解释运动,然而他在任何阶段都不想要达到一个不变的宇宙。

恩培多克勒关于宗教的见解,大体上是毕达哥拉斯式的。在一段极有可能是谈到毕达哥拉斯的残篇里,他说“他们之中有一个人有了了不起的知识,精于各式各样的巧思,他获得了智慧的最大的财富;只要他肯用心思考,他就很容易看出一切事物在十代、甚至二十代期间的各种情况”。我们曾经提到过,在黄金时代人们只崇拜爱神,“而且神坛上也并不冒着纯粹公牛牺牲的血腥气,把牛牺牲之后又吃掉它那肥大的肢体,这被人视为是最可憎恶的事。”

有一次,他很铺张扬厉地把自己说成是个神:

朋友们,你们住在这座俯瞰着阿克拉加斯黄色的岩石、背临城堡的大城里,为各种善事忙碌着;你们是外邦人的光荣的避难所,从来也不会干卑鄙的事情,我向你们致敬。我在你们中间漫游,我是一位不朽的神明而非凡人,我在你们大家中间受到了恰当的尊敬,人们给我戴上了丝带和花环。只要当我戴着这些参加男女的行列进入繁盛的城市,人们便立刻向我致敬;无数的人群追随着我,问我什么是求福之道;有些人想求神谕,又有些人在许多漫长而愁苦的日子里遭受各种疾病的痛苦的摧折,祈求能从我这里听到医病的话。……但是我为什么要把超过必死的、必朽的凡人当作好象是一件了不起的事情而喋喋不休呢?

另外有时候,他感觉自己是一个大罪人,正为着自己的不虔敬

而在贖罪：

有一个必然之神的神諭，那是一条古老的神誠，是得到明确的誓言保證的而又永恒的神誠；它說，只要有一个魔鬼——漫长的岁月就是他的命运——曾經罪恶地用血玷污了自己的手，或追随过斗争而背弃了自己的誓言，他就必定要远离幸福者之家而在外游蕩三万年，在这段时期中他将托生为种种不同的有生形式，从一条劳苦的生活道路上轉到另一条上。因为强而有力的气把他赶到海里，海又把他冲到干燥的地上来；地又把他抛到烈日的照灼之下，而烈日又把它投回到气的漩涡里。每一种都从另一种那里把他接受过来，但是每种全都把它抛开。我现在就是这样的一个人，是一个见拒于神的亡命者和流浪儿，因此我就把我的指望寄托于无情的斗争中。

他的罪恶是什么，我們并不知道；也許并不是什么我們会认为很严重的事。因为他說：

“啊！我是有禍的了，在我张嘴大嚼而犯下罪行之前，无情的死亡的日子竟不曾毁灭掉我！……

“要完全禁絕桂叶……

“不幸的人，最不幸的人，你的手可千万不要去碰豆子！”

所以也許他所做的坏事不过是大嚼桂叶或者大吃豆子罢了。

柏拉图有一段最有名的文章，他把这个世界比做是一个洞穴，我們在洞穴里面只能看到外面明朗世界的各种现实的暗影，而这是恩培多克勒所預示过的；它起源于奥尔弗斯派的教义。

也有些人——大抵是那些通过許多次的投生而得免于罪恶的人——最后終於达到了与諸神同在的永恒幸福：

但是最后他們^①在人間出現，作为先知、歌者、医生和君

^① 这里并没有說明“他們”是誰，但是我們可以假設他們就是那些保存了自己的純洁性的人們。

主；从此他们荣耀无比地上升为神，与其他诸神同享香火、同享供奉，免于人间的灾难，不受运命的摆布，也不再可能受到伤害。

这一切里面，似乎很少有什么是奥尔弗斯教义和毕达哥拉斯主义所不曾包括的东西。

恩培多克勒的创造性，除了科学以外，就在于四原素的学说以及用爱和斗争两个原则来解释变化。

他抛弃了一元论，并把自然过程看做是被偶然与必然所规定的，而不是被目的所规定的。在这些方面，他的哲学要比巴门尼德、柏拉图和亚里士多德诸人的哲学更富于科学性。的确，在另外一些方面他曾接受了当时流行的迷信；但是就在这一方面，他也不见得比起许多近代的科学家来更为不如。

第七章 雅典与文化的关系

雅典的伟大开始于两次波斯战争(公元前490年与公元前480—479年)的时候。在那时以前，伊奥尼亚和大希腊(意大利南部和西西里的希腊城市)产生过许多伟大的人物。马拉松之役(公元前490年)雅典对波斯王大流士的胜利，以及在雅典领导之下的希腊联合舰队对于大流士之子兼继承人薛克修斯(公元前480年)的胜利，为雅典树立了伟大的威信。各岛上的、以及一部分小亚细亚大陆上的伊奥尼亚人曾经反叛过波斯，波斯人既被逐出希腊大陆，雅典就促成了他们的解放。在这次作战中，只关怀自己的领土的斯巴达人没有参加。因此雅典就变成反波斯同盟中主要的一员。根据盟约规定，任何成员国都有义务提供一定数量的船只或者代

役金。大多数城邦都选择了后一种办法，这样雅典便取得了凌駕其他盟国的海上霸权，从而逐渐地把同盟轉化成为一个雅典帝国。雅典变得富庶了，而且在白里克里斯的睿智领导之下繁荣起来了；白里克里斯是由公民自由选举出来的，执政約三十年之久，直到公元前 430 年他才失势。

白里克里斯时代是雅典历史上最幸福最光荣的时代。曾参加过波斯战争的伊斯奇魯斯开始写希腊悲剧；他所写的悲剧之一《波斯人》就一反采用荷馬題材的习惯，轉而写大流士的潰敗。紧接着他的就是索福克里斯，继索福克里斯之后的就是幼利披底。然而幼利披底一直活到了白里克里斯失势和死后的伯罗奔尼苏战争时期的那些黑暗日子里，他的剧本就反映了后一时期的怀疑主义。他同时代的喜剧诗人亚里斯多芬尼从一种健康而有限的常識立場出发，嘲笑了一切的主义；他特別咒罵苏格拉底，认为他是一个否认宙斯的存在并且玩弄着褻瀆神明的伪科学的神秘教的人。

雅典曾被薛克修斯所占领，卫城上的神殿被毁于火。白里克里斯便致力于这些神殿的重建工作。巴特浓神殿和其他神殿的残迹使我们今天还感受深刻的印象，这些神殿就是由白里克里斯所修建的。雕刻家斐狄阿斯应国家的聘请，塑造了巨大的男女神像。在这个时期的末了，雅典成为希腊世界最美丽最繁华的城邦。

历史学之父希罗多德是小亚細亚的哈里卡那苏斯人，但是他住在雅典并且受到雅典国家的鼓励，他站在雅典的观点上写下了波斯战争的记录。

白里克里斯时代雅典的成就，或許是一切历史上最令人惊奇的事件。在那时以前，雅典一直都落后于許多希腊城邦；无论在艺术方面或在文学方面，它都不曾产生过任何一个伟大的人物（除了梭伦而外，梭伦主要地是个立法者）。突然之間，在胜利和财富和

需要重建的刺激之下,出现了大批的建筑家、雕刻家和戏剧家,他们直到今天还是不可企及的,他们所产生的作品左右着后人直迄近代。当我们想到它的人口数量之少的时候,这一点就格外令人感到惊异了。雅典人口最多的时候约当公元前 430 年左右,估计为数大约二十三万人(包括奴隶在内),而它四周的亚底加农村领土上的人口可能还要更少些。无论在此以前或者是自此而后,从来没有任何有同样比例的居民的地区曾经表现出来过任何事物足以和雅典这种高度完美的作品媲美。

在哲学方面,雅典仅仅贡献了两个伟大的名字,苏格拉底和柏拉图。柏拉图属于一个较晚的时期,但是苏格拉底则在白里克里斯统治下渡过了他的青春时代和早期的成年时代。雅典人对于哲学有着充分的兴趣,非常渴望谛听从别城市而来的教师们。希望学习辩论术的青年人就去追求智者;在《普罗泰戈拉篇》中,柏拉图笔下的苏格拉底对于那些倾听外来名家言论的热心的学徒们,曾做过一番非常有趣的讽刺性的描写。我们下面可以看到,白里克里斯曾把阿那克萨哥拉引入雅典;苏格拉底就自认是从阿那克萨哥拉那里学到了心灵在创造过程中的首要地位的。

柏拉图假设他的对话大部分是发生在白里克里斯时代的,对话录表现了富人生活的优裕景象。柏拉图出身于一个雅典的贵族家庭,他是在战争与民主还不曾摧毁上层阶级的财富与安逸之前的那个时代传统里面成长起来的。他的那些青年们无需工作,他们把大部分的闲暇都用于追求科学、数学和哲学;他们几乎都能背诵荷马,并且是评判职业诵诗者优劣的鉴赏家。演绎推理的方法刚被发现不久,并在整个知识领域对于各种或真或假的新理论起了刺激作用。在那个时代正象在为数很少的其他时代里一样,人们可能既有才智而又有幸福,而且还是通过才智而得到幸福的。

但是产生这一黄金时代的各种力量的平衡是不稳定的。它在内部和外部都受着威胁，——内部受着民主政治的威胁，外部受着斯巴达的威胁。为了理解在白里克里斯以后所发生的事情，我们必须简单地考查一下亚底加早期的历史。

亚底加在历史时期开始时，只是一个自给自足的小小农业区；它的都城雅典并不大，但是它包括的人口是日益增多的工匠和技术工人，他们想要把他们的产品销售到国外去。人们逐渐地就发现种植葡萄和橄榄要比种植谷物更为有利可图，于是就输入谷物，主要是从黑海沿岸输入。这种种植形式比谷物种植需要更多的资金，于是小农便负了债。亚底加正象希腊其他国家一样，在荷马时代原是一个君主国，但是国王却变成了一个不具政治权力的纯宗教官吏。政府落到贵族的手里，贵族们既压迫乡村的农民也压迫城市里的工匠。早在六世纪时，梭伦就按照民主的方向实行了一种妥协，他的许多成就一直保存到后来比西斯垂塔斯及其后嗣们的僭主政治时期。在这个时期结束的时候，作为僭主政治对头的贵族们已经能够支持民主政治了。民主的过程就使得贵族掌握了权力，正如十九世纪的英国那样，直到白里克里斯倒台时为止。但是到白里克里斯的晚期，雅典民主政治的领袖们就开始要求享有更多的政治权力。同时白里克里斯的帝国主义政策——这和雅典的繁荣是紧紧联系着的——又造成了与斯巴达的摩擦不断增长，并最终导致了伯罗奔尼苏战争（公元前431—404年）；在这次战争里，雅典完全战败了。

尽管雅典在政治上瓦解了，但是它的威信还继续存在着，并且哲学始终以这里为中心几乎长达一千年之久。亚力山大城在数学和科学方面掩盖过了雅典，但是亚里士多德和柏拉图却使雅典在哲学上的地位依然至高无上。柏拉图曾讲过学的学园，其寿命比所

有其他的学院都延續得更长久，它在羅馬帝国皈依了基督教之后还又持續了两个世紀，成为一座异教主义的孤島。最后在公元 529 年它才被持有頑固的宗教信仰的查士丁尼所封閉，于是黑暗时代便在欧洲降临了。

第八章 阿那克薩哥拉

哲学家阿那克薩哥拉虽然不能和毕达哥拉斯、赫拉克利特和巴門尼德相提并論，然而也有相当的历史重要性。他是伊奥尼亚人，并且繼續了伊奥尼亚的科学 with 理性主义的传统。他是第一个把哲学介紹給雅典人的，并且是第一个提示过心可能是物理变化的首要原因的人。

他約当公元前 500 年生于伊奥尼亚的克拉佐美尼，但是他的一生大約有三十年是在雅典渡过的，約当公元前 462—432 年。他或許是被白里克里斯招引来的，白里克里斯这时正在从事于开化他的国人。或許是来自米利都的那位阿斯巴西亚把他介紹給白里克里斯的。柏拉图在《費德罗篇》中說过：

白里克里斯“似乎和阿那克薩哥拉很相投，阿那克薩哥拉是一位科学家；白里克里斯饱究了有关天上事物的理論，并在获得了关于智与愚的真正性质的知識之后，——那正是阿那克薩哥拉所談論的主要事物，——就从这个源泉里汲取了一切足以提高他自己演說艺术的东西。”

据說阿那克薩哥拉还影响了幼利披底，但这件事就更值得怀疑了。

雅典公民們也象其他时代和其他地方的其他城市公民一样，

对于企图介绍进来一种比他们所习惯的文化更高一级的文化的那些人表现了一种敌意。当白里克里斯年纪老了的时候，他的对方便从攻击他的朋友着手而开始了一场反白里克里斯的斗争。他们控告斐狄阿斯侵吞了供他雕象之用的黄金。他们通过一条法律，允许人揭发那些不奉行宗教并宣扬有关各种“天上事物”的理论的人。在这条法律之下他们就检举了阿那克萨哥拉，他被控为宣扬太阳是一块红热的石头，而且月亮是土。（苏格拉底的检查官也重复过同样的起诉状，苏格拉底则嘲笑他们已经过时了。）究竟发生了什么事情我们还不能确定，只知道阿那克萨哥拉必须离开雅典。似乎很可能是白里克里斯把他救出监狱，设法使他离去的。他回到伊奥尼亚创设了一个学校。按照他的遗嘱，他的忌辰就定为学生们的假日。

阿那克萨哥拉认为万物都可以无限地分割，那怕是最小的一点物质也都包含着各种原素。事物所表现的，就是它们所包含得最多的东西。这样，例如万物都包含一些火，但是惟有当火的原素占优势时候，我们才能称它为火。象恩培多克勒一样，他也提出反对虚空的论证，他说滴漏或者吹得鼓起来的皮就说明了似乎是一无所有的地方也还是有空气的。

他和他的前人不同，他认为心（nous）也是参与生活体组成的实质，他把它和死的物质区别开来。他说：每一事物里都包含有各种事物的一部分，只有心除外；但是有些事物也包含有心。心有支配一切有生命的事物的力量，它是无限的，并且是自己支配自己的；它不与任何事物混合。除了心而外，每一件事物不管是多么小，都包含有一切对立面的一部分，诸如热与冷，白与黑。他主张雪（有些部分）是黑的。

心是一切运动的根源。它造成一种旋转，这种旋转逐渐地扩

及于整个的世界，使最轻的事物飘到表面上去，而最重的则落向中心。心是一样的，动物的心也和人的心是一样的善良。人类显而易见的优越性就在于他有一双手的这一事实；一切表面上智力的不同，实际上都是由于身体的不同。

无论是亚里士多德还是柏拉图笔下的苏格拉底，都埋怨阿那克萨哥拉在介绍了心之后，却没有把它加以运用。亚里士多德指出他仅仅是介绍了心作为一种因，因为他并不知道有别的因。凡是它能够的地方，他处处都做出机械的解释。他反对以必然与偶然作为事物的起源；然而他的宇宙论里也没有“天意”。关于伦理或宗教他似乎想得并不多；或许他是一个无神论者，象他的检举者所说的那样。除了毕达哥拉斯以外，所有他的前人都曾影响过他。巴门尼德对他的影响正象是对恩培多克勒的一样。

在科学方面他有很大的功绩。第一个解释月亮是由于反射而发光的人就是他，虽说巴门尼德也有过一段很晦涩的话暗示着巴门尼德也知道这一点。阿那克萨哥拉提出了月蚀的正确理论，并且知道月亮是位于太阳之下的。他说太阳和星都是火熾的石头，但是我们并不感觉到星的热力，因为它们距离我们太遥远了。太阳比伯罗奔尼苏还要大。月亮上有山，并且(他以为)有居民。

据说阿那克萨哥拉出于阿那克西美尼学派；他显然无疑地保存着伊奥尼亚人的理性主义和科学的传统。在他的思想里人们找不到那种对伦理与宗教的偏好——那种偏好从毕达哥拉斯学派传到苏格拉底，从苏格拉底又传到柏拉图，便把一种蒙昧主义者的偏见带进了希腊哲学里面来。他确乎不完全是第一流的，但是作为第一个把哲学带给雅典的人，并且作为塑造了苏格拉底的影响之一，他还是重要的。

第九章 原子論者

原子論的創始者是留基波和德謨克里特兩個人。這兩個人是很难區別開來的，因為他們通常总是被人相提并論，而且顯然地留基波的某些作品后来还被認為是德謨克里特的作品。

留基波的鼎盛期似乎約當公元前440年^①，他來自米利都，繼承了與米利都相聯系着的科學的理性主義的哲學。他受了巴門尼德和芝諾很大的影響。關於他，人們知道得非常少，以致於有人認為伊壁鳩魯（德謨克里特後期的一个追隨者）曾經斷然否認過他的存在，而且有些近代的學者還重新提出這種理論來。然而亞里士多德的著作中有很多提到他的地方，因而如果他僅僅是一個神話而竟然會出現这么多的引征（包括對原文的引文），那就似乎是令人難于置信的了。

德謨克里特則是一個更加確定得多的人物了。他是色雷斯的阿布德拉地方的人；至於他的年代，他曾說過阿那克薩哥拉年老的時候（可以說約當公元前432年左右）他還很年青，所以人們認為他的鼎盛期是公元前420年左右。他廣泛地游歷過南方與東方的許多國度，追求着知識；他也許在埃及渡過相當的時間，他還一定到過波斯的。然後他就回到阿布德拉，終老于此。策勒爾稱他“在知識的淵博方面要超過所有的古代的和當代的哲學家，在思維的尖銳性和邏輯正確性方面要超過絕大多數的哲學家”。

德謨克里特是蘇格拉底和智者們同時代的人，因此根據純粹

^① 西雷爾·貝萊在《希臘原子論者與伊壁鳩魯》一書中認為他的鼎盛期約當公元前430年或稍早。

編年的理由,就應該在我們的這部歷史里放在稍后一点,但是困难在于他是很难和留基波分开的。根据这种理由我就要在苏格拉底和智者以前先来考虑他,虽说他的哲学有一部分就是为了答复他的同乡而且是最杰出的智者普罗泰戈拉的。普罗泰戈拉访问雅典的时候,曾受到热烈的欢迎;而另一方面德谟克里特却说,“我到了雅典,可是没有一个人知道我”。他的哲学在雅典有很长的时期是为人忽视的;伯奈特说“我们不清楚柏拉图是否知道有关德谟克里特的任何事情……另一方面,亚里士多德是很知道德谟克里特的,因为他也是一个来自北方的伊奥尼亚人”^①。柏拉图的对话录里从来没有提到过他,但据第欧根尼·拉尔修说,柏拉图非常之讨厌他,以致想把他的全部著作都烧光。希斯把他作为一位数学家而推崇得很高^②。

留基波和德谟克里特两人的共同哲学的基本观念是出于留基波的,但是就理论的形成而言,就不大可能把他们两个人分开了;而且对我们来说,也无需这样做。留基波——如果不是德谟克里特的话——企图调和以巴门尼德与恩培多克勒分别为其代表的一元论与多元论而走到了原子论。他们的观点极其有似于近代科学的观点,并且避免了大部分希腊的冥想所常犯的错误。他们相信万物都是由原子构成的,原子在物理上——而不是在几何上——是不可分的;原子之间存在着虚空;原子是不可毁灭的;原子曾经永远是,而且将继续永远是,在运动着的。原子的数目是无限的,甚至于原子的种类也是无限的,不同只在于形状和大小。亚里士多德^③说过,按照原子论者的说法,原子在热度方面也是不同的,构

① 《从泰勒斯到柏拉图》第193页。

② 《希腊的数学》卷一,1,第176页。

③ 《论生成与腐朽》326节A。

成了火的球状原子是最热的；至于在重量方面，他引过德謨克里特的話：“任何不可分割的越占优势，則重量越大”。然而原子究竟有沒有重量這個問題，在原子論派的理論里一直是一个有爭論的問題。

原子是永远运动着的；但是关于原始运动的特性，則注疏者們有不同的意見。有的人，尤其是策勒尔，认为原子是被想象为永远在降落着的，而愈重的原子就降落得愈快；于是它們就赶上了較輕的原子，就发生了冲撞，并且原子就象台球一样地折射回来。这一定就是伊壁鳩魯的观点；伊壁鳩魯的理論在很多方面都是基于德謨克里特的理論的，同时又頗不高明地努力要顾及到亚里士多德的批評。但是有相当的理由可以設想，重量并不是留基波和德謨克里特的原子的本来的性质。在他們的观点里，倒更有可能似乎是原子起初是在杂乱无章地运动着，正象现代气体分子的运动理論那样。德謨克里特說在无限的虛空里既沒有上也沒有下，他把原子在灵魂中的运动比做沒有风的时候的尘埃在一条太阳光綫之下运动。这是比伊壁鳩魯更为明智得多的看法，并且我认为我們可以假定这就是留基波和德謨克里特的看法。^①

由于冲撞的結果，原子群就形成了漩渦。其余的过程則大致有如阿那克薩哥拉所說的一样，然而他对于漩渦加以机械的解释而不以心的作用来解释，則是一个进步。

在古代，通常总是譴責原子論者們把万物都归之于机緣。正好相反，原子論者乃是严格的决定論者，他們相信万物都是依照自然律而发生的。德謨克里特明白地否认过任何事物可以由于机緣而

① 这是伯奈特所采用的解释，而且貝萊，至少对于留基波，也是采用这种解释的（前引书，第83頁）。

发生。^①人們都知道留基波——虽說这个人是否存在还有問題——曾經說过一件事：“沒有什么是可以无端发生的，万物都是有理由的，而且都是必然的。”的确他並沒有說明何以世界自始就應該是它所原有的那种样子，这一点或許可以归之于机緣。但是只要世界一旦存在，它的繼續发展就是无可更改地被机械的原則所确定的了。亚里士多德和別人都指摘他和德謨克里特並沒有說明原子的原始运动，但是在这一点上原子論者要比批評他們的人更科学得多。因果作用必須是从某件事物上开始的，而且無論它从什么地方开始，对于起始的与料是不能指出原因的。世界可以归之于一位創世主，但是纵令那样，創世主的自身也是不能加以說明的。事实上，原子論者的理論要比古代所曾提出过的任何其他理論，都更近于近代科学的理論。

与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德不同，原子論者力图不引用目的或最終因的观念来解释世界。一桩事情的“最終因”乃是另一件未来的事，这桩事情就是以那件未来的事为目的而发生的。这种概念是适用于人事方面的。面包师为什么要做面包？因为人們会飢餓。为什么要建造鐵路？因为人們要旅行。在这种情况下，事物就可以用它們所服务的目的来加以解释。当我们問到一件事“为什么”的时候，我們指的可以是下列两种事情中的一种，我們可以指：“这一事件是为着什么目的而服务的？”或者我們也可以指：“是怎样的事前情况造成了这一事件的？”对前一个問題的答案就是目的論的解释，或者說是最終因来解释的；对于后一問題的答案就是一种机械論的解释。我看不出預先怎么能够知道科学應該問的是这两个問題中的哪一个？或者，是不是两个都應該問？但是經驗表明机械論的問題引到了科学的知識，而目的論的問題却

① 見貝萊前引书，第 121 頁，論德謨克里特的決定論。

沒有。原子論者問的是機械論的問題而且做出了機械論的答案。可是他們的後人，直到文藝復興時代為止，都是對於目的論的問題更感興趣，于是就把科學引進了死胡同。

關於這兩個問題，却都有一條界限往往被人忽略了，無論是在一般人的思想里也好，還是在哲學里也好。兩個問題沒有一個是可以用來確切明白地問到實在的全体（包括上帝）的，它們都只能問到它的某些部分。至於目的論的解釋，它通常總是很快地就達到一個創世主，或者至少是一個設計者，而這位創世主的目的就體現在自然的过程之中。但是假如一個人的目的論竟是如此之頑強，而一定要繼續追問創世主又是為着什么目的而服務的，那末，十分顯然他的問題就是不虔敬的了。而且，這也是毫無意義的，因為要使它有意義，我們就一定得設想創世主是被一位太上創世主所創造出來的，而創世主就是為這位太上創世主的目的而服務的。因此，目的的概念就只能適用於實在的範圍以內，而不能適用於實在的全体。

一種頗為類似的論證也可以用於機械論的解釋。一件事以另一件事為其原因，這另一件事又以第三件事為其原因，如此類推。但是假如我們要求全体也有一個原因的話，我們就又不回到創世主上面來，而這一創世主的本身必須是沒有原因的。因此，一切因果式的解釋就必定要有一個任意設想的開端。這就是為什麼在原子論者的理論里留下來原子的原始運動而不加以說明，並不能算是缺欠了。

不應當設想原子論者提出來的理論的理由完全是經驗的。原子理論在近代又復活了，用以解釋化學上的事實，但是這些事實希臘人並不知道。在古代，經驗的觀察與邏輯的論證二者之間並沒有什麼很顯著的區別。的確，巴門尼德是輕視觀察到的事實的，但

是恩培多克勒和阿那克薩哥拉却把他們大部分的形而上学和对于滴漏与轉水車的观察結合在一起。直到智者时代为止，似乎还没有一个哲学家曾經怀疑过一套完整的形而上学和宇宙論是由大量的推理与某些观察相結合就可以建立起来的。原子論者非常幸运地想出了一种假說，两千多年以后人們为这种假說发见了一些証据，然而他們的信念在当时却是缺乏任何稳固的基础的。^①

正象他那时别的哲学家們一样，留基波也一心想发见一种方式可以調和巴門尼德的論証与明显的运动和变化的事实。正如亚里士多德說的^②：

“虽然这些见解（巴門尼德的见解）在辯証的討論里似乎进行得很有邏輯，然而只要考虑一下事实就会看出，如果相信它們那就显得和疯狂相去无几了。因为确乎没有一个狂人能够丧失心智到这种地步，竟至会設想火和冰是‘一’；惟有对于介乎是正确与习惯上似乎是正确这二者之間的东西，才会有人疯狂到看不出差別来。

“可是，留基波以为他有一种与感官-知觉相調和的理論，既可以取消生成与毁灭，也可以取消运动与事物的多重性。他向知觉中的事实作出了这些让步：另一方面他又向一元論者让步，承认不能有没有虛空的运动，結果就有了一种被他表述如下的理論：‘虛空是一种不存在，而存在的任何部分都不是不存在；因为存在就这个名辞的严格意义來說，乃是一种絕对的充滿，可是这种充滿却不是一；反之它是一种多，这种多为数无穷而且由于体积极小所以是看不见的。这些多就在虛空中运动（因为虛空

① 关于原子論派理論的邏輯与数学的基础，见加斯敦·米楼德：《希腊的几何哲学家》，第4章。

② 《論生成与腐朽》325a。

是存在的):于是它們由于联合就产生了生成,由于分离而产生了毁灭。此外只要当它們偶然相接触时(因为这里它們不是一)它們就起作用并且被作用,由于聚合在一起互相糾纏,它們就可以繁殖。另一方面从真正的一絕不能出现多,从真正的多也絕不能出现一:这是不可能的事’。”

我們可以看出有一点是大家一直都同意的,那就是:在充滿之中不能有运动。而在这一点上大家却都錯了。在充滿里可以有循环的运动,只要它是一直不断地存在着。这种观念是說一事物只能运动到一个空虛的位置上去,而在充滿里則沒有空虛的位置。也許可以很有效地論証說,运动决不能在充滿之內开始;但是决不能很有效地說,运动是完全不能出现的。然而对希腊人來說,似乎一个人必須要末就接受巴門尼德的不变的世界,要末就得承认虛空。

巴門尼德反对“不存在”的論証,在邏輯上似乎用之于反对虛空也同样是无可反駁的;并且在仿佛是沒有东西的地方却还有空气的存在,这一发现就更加加强了巴門尼德的論証(这是常見的邏輯与观察相混淆的一例)。我們可以把巴門尼德式的立場表示如下:“你說有虛空;因此虛空就不是无物;因此它就不是虛空”。我們不能說原子論者已經答复了这一論証;他們仅仅宣称他們认为應該略掉这一点,理由是运动乃是一件經驗中的事实,因此就必定有虛空,無論它是多么地难于想象^①。

讓我們来考查一下这个問題后来的演变历史。避免这一邏輯

① 貝萊(前引书第75頁)則正好相反,他认为留基波有过一个“极端微妙”的答案。答案实质上就在于承认某种非物体的东西(虛空)的存在。伯奈特也同样說过:“这些通常被认为是古代偉大的唯物主义者的原子論者們,事实上却最早明白地說出了一个事物可以是实在的而又并不是一个物体;——这真是一件奇怪的事实”。

困难的最初的最显著的办法就是把物质和空間区分开来。按照这种看法，空間并不是无物，而是具有容器的性质；它的某一部分可以是，也可以不是，充滿了物质的。亚里士多德說（《物理学》，208 b）：“虛空存在的理論就包含着位置的存在，因为一个人可以把虛空定义为抽掉物体之后的位置”。这种观点被牛頓以极其明确方式提了出来，牛頓肯定絕對空間的存在，因而就区别开了絕對运动与相对运动。在哥白尼学說的論战里，双方（不管他們是怎样地沒有認識到这一点）都是接受了这种见解的，因為他們认为：說“天体从东向西旋轉”和說“地球从西向东轉动”这两种說法是不同的。但如果一切运动都是相对的，那末这两种叙述就仅仅是同一件事物的不同說法罢了，就象是說“約翰是詹姆士的父亲”和“詹姆士是約翰的儿子”一样。但是如果一切运动都是相对的，并且空間是非实质的，那末我們手里就留下来巴門尼德式的反对虛空的論証了。

笛卡儿的論証和早期希腊哲学家的論証正好是同样的，他說广袤是物质的本质，因此处处都有物质。广袤对于笛卡儿，乃是一个形容詞，而不是一个实体字；它的实体字便是物质，而沒有它的实体字它就不能存在。空虛的空間对于他說来，正象是說幸福而可以沒有一个幸福的感受者是同样地荒謬。萊布尼茲的立場多少有些不同，他也相信有充滿，可是他以为空間仅只是种种关系的一个体系。在这个題目上他和牛頓（由克拉克出面来代表）之間有过一場著名的爭論。这个爭論在爱因斯坦的时代以前始終悬而未决，但是爱因斯坦的理論把胜利决定性地給予了萊布尼茲。

近代的物理学家虽然仍然相信物质在某种意义是原子的，但是并不相信有空虛的空間。就在沒有物质的地方，也仍然有着某种东西，特别是光波。物质已經不复具有它在哲学中通过巴門尼德

的論証所获得的那种崇高的地位了。它并非是不变的实体，而仅仅是事件集合的一种方式。有些事件属于可以被我們认为是物质事物的集群；另有些事件，例如光波，則不是。唯有事件才是世界的材料，而每一事件都是为时极其短促的。在这一点上，近代的物理学是站在赫拉克利特的那一边而反对巴門尼德的。但是在爱因斯坦和量子論以前，它却始終是站在巴門尼德那一边的。

至于空間，近代的观点是：空間既不是一种实体，象牛頓所說的那樣并且象留基波和德謨克里特所應該說的那樣，也不是伸展着的物体的一个形容詞，象笛卡儿所想的那樣，而是种种关系的一个体系，象萊布尼茲所說的那樣。现在还一点都不清楚，这种观点是不是能与虛空的存在相符合。或許就抽象的邏輯來說，它是可以与虛空相調和的。我們可以說在任何两件事物之間总有一定的或大或小的距離，而这一距離并不蘊含着有中間事物的存在。可是这样的一种观点在近代物理学里是无法应用的。自从爱因斯坦以后，距离只是存在于事件之間，而不是存在于事物之間了，并且它还既包括着時間也包括着空間。它在本质上是一种因果的概念，并且在近代物理学里作用是不会隔着距离的。然而这一切毋宁都是根据經驗的理由，而非根据邏輯的理由。此外，近代的看法除非是以微分方程式便无法表述，因此它是古代哲学家們所不会理解的。

因而原子論派的观点之邏輯发展的結果便似乎是牛頓的絕對空間的理論，这种理論遇到的困难乃是必須把实在归之于“不存在”。对于这种理論並沒有任何邏輯上的反对理由。主要的反对理由就是絕對空間乃是絕對不可知的，因此在經驗科学中就不可能是一种必要的假設。更实际的反对理由就是，物理学沒有它也能前进。但是原子論派的世界在邏輯上仍然是可能的，并且要比

任何其他古代哲学家的世界都更接近于实际的世界。

德謨克里特相当詳尽地完成了他的理論工作，并且其中有些工作是非常有趣的。他說每个原子都是不可渗透的、不可分割的，因为它里面沒有虛空。当你用刀切苹果的时候，刀必須找到有一个可以插进去的空虛的地方；如果苹果里沒有虛空，它就会是无限地坚硬，于是在物理上就会是不可分割的。每个原子内部是不变的，事实上原子就是一个巴門尼德式的“一”。原子所作的唯一事情就是运动和互相冲撞，以及有时候，当它們恰好具有能够互相鉗合的形状时，結合在一起。原子有着各种各样的形状；火是由小球状的原子构成的，灵魂也是如此。原子由于冲撞就形成了漩渦，漩渦就产生了物体，并且終于产生了世界^①。有着許多的世界，有些世界在生长，有些則在衰亡；有些可能沒有日和月，有些可能有着几个日和月。每个世界都有开始和終了。一个世界可以由于与另一个更大的世界相冲撞而毁灭。这种宇宙論可以总括在雪萊的詩里：

世界永远不断地在滚动
自它們的开辟以至毁灭，
象是河流里面的水泡
閃灼着、爆破着、終于消逝。

生命就从原始的泥土里发展出来。一个生活体全身处处都有一些火，但是在脑子里或者在胸中火最多。（在这一点上，权威們的意見是分歧的。）思想也是一种运动，从而也可以造成別的地方的运动。知觉和思想都是生理过程。知觉有两种，一种是感性的，一种是悟性的。后一种知觉仅仅有賴于被知觉的事物，而前一种知觉則同时还要有賴于我們的感官；所以很容易欺騙我們。德謨克里

① 关于他們所想象的这一过程发生的方式，见貝萊，前引书第138頁以下。

特和洛克一样，也认为有些性质如温暖、美味与颜色实际上并不是在客体之内而只是由于我们感觉器官的作用，但是有些性质如重量、密度与硬度则实际上是在客体之内的。

德谟克里特是一个彻底的唯物主义者；我们已知，在他看来灵魂是由原子组成的，思想也是物理的过程。宇宙之中并没有目的；只有被机械的法则所统驭着的原子。他不相信流俗的宗教，他反驳过阿那克萨哥拉的 nous（心，理智）。在伦理学方面，他认为快乐就是生活的鹄的，并且认为节制与修养就是获得快乐最好的手段。他不喜欢任何激烈的热情的事物；他不赞许恋爱，因为他說那就包含着意识可能被欢乐所颠倒。他重视友谊，但是把女人想得很坏，并且也不愿意有小孩子，因为对孩子们的教育会搅乱哲学的。在所有这些方面，他都非常象杰罗姆·边沁；他对于希腊人所称之为民主的东西也有着同样的爱好。^①

德谟克里特——至少我的意见如此——是避免了后来曾经损害过所有古代和中世纪思想的那种错误的最后一个哲学家。我们迄今为止所探讨过的所有的哲学家们，都曾致力于一种无所为而为之努力想要了解世界。他们想象中的了解世界要比实际的情形轻而易举得多，但是没有这种乐观主义他们就不会有勇气做出开端来的。他们的态度只要并不是仅仅体现他们时代的偏见的时候，大体上可以说是真正科学的。但它不仅仅是科学的；它还是富于想象的、生气蓬勃的，并且充满了冒险的乐趣。他们对一切事物都感到兴趣，——流星和日月蚀、鱼和旋风、宗教和道德；他们结合了深沉的智慧和赤子的热诚。

自此而后，尽管有着空前无比的成就，然而却呈现了某些衰落

^① 他說：“民主之下的貧困比起專制之下所稱為的繁榮來，正象自由要比奴役那樣地更值得願望”。

的最初萌芽，然后就是逐渐地衰頹。德謨克里特以后的哲学——哪怕是最好的哲学——的錯誤之点就在于和宇宙对比之下不恰当地強調了人。首先和智者們一起出现的怀疑主义，就是引导人去研究我們是如何知道的，而不是去努力获得新知識的。然后随着苏格拉底而出现了对于伦理的強調；随着柏拉图又出现了否定感性世界而偏重那个自我創造出来的純粹思維的世界；随着亚里士多德又出现了对于目的的信仰，把目的当作是科学中的基本观念。尽管有柏拉图与亚里士多德的天才，但他們的思想却有着結果証明了是为害无穷的缺点。从他們那时候以后，生气就萎縮了，而流俗的迷信便逐渐地兴起。做为天主教正統教义胜利的结果，就出现了部分的新面貌；但是要一直等到文艺复兴，哲学才又获得了苏格拉底的前人所特有的那种生气和独立性。

第十章 普罗泰戈拉

我們所曾考察过的前苏格拉底时期的那些伟大的体系，在公元前五世紀后半叶就遭到了怀疑运动的反对，怀疑运动中最重要的人物就是智者的領袖普罗泰戈拉。“智者”这个字原来并没有坏意思；它指的差不多就是我們所說的“教授”。一个智者是一个以教給青年某些事物为生的人，这些事物被人认为在实际生活中是对青年有用的。既然当时还没有这类教育的公共設施，所以智者們就只教那些自备束脩的人或者是由家长出束脩的人。这就倾向于給他們以某种阶级的偏见，而当时的政治局面又更加强了这种偏见。在雅典和許多別的城市，在政治上民主制获得了胜利，但是对于削減那些属于旧貴族世家的人們的財富方面却毫无成績。体

现出来我們心目中所謂希腊文化的，大体上都是富人：他們有教育、有閑暇，游历把他們的传统偏见的棱角給磨掉了，他們消耗于論辯的时间又磨练了他們的机智。所謂民主制，并没有触动使富人无需压迫自由公民便能享有他們的財富的那个奴隶制度。

然而在許多城市里，尤其是在雅典，較穷的公民們对于富人有着双重的仇視，一是嫉妒，二是传统心理。富人——常常很正当地——被人认为是不虔敬的和道德的；他們在顛复着古代的信仰并且也許还试图摧毁民主制。于是就形成了政治上的民主制与文化上的保守主义的互相結合，而文化上的革新者們則倾向于政治上的反动派。近代的美国也存在着多少相同的情况，在美国作为主要的天主教組織的塔曼尼派^①努力保卫传统的神学与伦理的教条而反对启蒙运动的进攻。但是美国的启蒙者在政治上要比雅典的启蒙者軟弱得多，因为他們沒有能够与財閥政治一起建立共同的目标。然而那里有一个重要的高等知識階級是从事于保卫財閥政治的，那就是公司法律顧問階級。在有几方面，他們的作用非常有似于智者們在雅典所起的那种作用。

雅典的民主政治虽然由于不包括奴隶和女人而有着严重的局限性，然而在有些方面，要比任何近代的体制都更为民主。法官和大部分行政官都是由抽签选出来的，并且任职的时期很短；因而他們都是普通的公民，就象我們的陪審員那样，他們有着普通公民們所特有的偏见，并且缺乏职业性的气味。一般說来，总是有許多的法官在听案。原告人与辯护人，或者起訴者与被告，都是亲自出席的，而不是由职业的律师出席。十分自然地，胜敗大部分要取决于演說时能打动群众偏见的那种技巧。虽然一个人必須亲自发言，

① 塔曼尼是美国紐約城的一个强有力的政治团体，主张所謂的民主和地方分权制。——中译本編者

但是他可以雇一个专家替他写发言稿，或者是象许多人所喜欢的那样，可以花钱去学习那种在法庭上获胜所必需的技术。智者們就被公认是教给人以这种技术的。

雅典历史上的白里克里斯时代，非常有似于英国史上的維多利亞时代。雅典是富强的，不大受战争的干扰，并且具有一部由貴族所执行的民主宪法。在談到阿那克薩哥拉时，我們已經看到一个反对白里克里斯的民主反对派逐漸地积蓄了力量，并且逐一地攻击他的朋友們。伯罗奔尼苏战争爆发于公元前 431 年^①；雅典（和許多其他地方一道）遭到大疫的袭击；为数曾經約达 230,000 的人口便大大地减少了，并且永远再也沒有恢复到它原来的水平（柏里：《希腊史》卷 I, 444 頁）。白里克里斯本人于公元前 430 年被免除將軍的职务，并且被一个由 150 名法官所組成的法庭以侵吞公款的罪名而判处罰款。他的两个儿子都死于大疫，他本人也于次年（429）死去。斐狄阿斯和阿那克薩哥拉都被判罪；阿斯巴西亚被控为不虔敬而且治家无方，但是被赦免了。

在这样一种社会里，很自然的那些容易遭民主派政治家仇視的人們就会希望掌握辯論的技术。尽管雅典人慣好迫害，但是在有一点上却远不象近代美国人那样狹隘，因为那些被指控为不虔敬与敗坏青年人的人們还可以出席为自己申辯。

这就說明了智者們何以受到一个階級的欢迎而不受另一个階級的欢迎；但是在他們自己的心目里总以为他們并非是为个人的目的而服务，而且他們之中确乎有很多人是真正从事于哲学的。柏拉图对他們极尽詆毀謾罵的能事，但是我們不能用柏拉图的論战来判断他們。在他較轻松的語調里，讓我們从《攸狄底姆斯篇》中引下列一段文章，文中說有两个智者狄奧尼索多拉斯和攸狄底姆

① 战争結束于公元前 404 年，雅典一敗涂地。

斯故意去捉弄一个名叫克里西普斯的头脑简单的人。狄奥尼索多拉斯說：

你說你有一条狗嗎？

是呀，克里西普斯說，有一条恶狗。

他有小狗嗎？

是呀，小狗們和他一个样。

狗就是他們的父亲嗎？

是呀，他說，我看见了和小狗的母亲在一起。

他不是你的嗎？

他确乎是我的呀。

他是一个父亲，而且他又是你的；所以他就是你的父亲，而小狗就是你的兄弟了。

从較為严肃的語調里，我們可以引題名为《智者》的一篇对话。这是一篇以智者做为一个例子而对定义进行邏輯的討論的对话。我們目前暫不討論这一篇的邏輯，关于这一篇对话我想要提到的唯一的東西就是他最后的結論。

“制造矛盾的技倆出自于一种不真誠的、誇大的模倣，是属于由影象制造而产生的那类假象制造的，其特点是属于人为的而非神明的創造的一部分，它表现为一种曖昧的玩弄詞句；——老实說，可以指出为真正智者的血脉淵源的，就是如此。”（康福特的譯文）

有一个关于普罗泰戈拉的故事，这个故事无疑是杜撰的，但却可以說明人民心目之中智者与法庭的关系。据說普罗泰戈拉教过一个年青人，规定这个年青人如果在第一次訴訟里就获得胜利，才交学費，否則就不交。而这个青年人的第一次訴訟就是普罗泰戈

五

拉控告他，要他交学费。

然而现在让我们撇开这些序幕，来看一看我们关于普罗泰戈拉真正知道哪些事情。

普罗泰戈拉约当公元前 500 年生于阿布德拉，德谟克里特就是来自这个城的。他两次访问过雅典，第二次的访问不会迟于公元前 432 年。公元前 444—3 年他为徒利城编订过一部法典。有一种传说说他被控为不虔敬，但这似乎是靠不住的，尽管他写过一本《论神》的书，这本书一开头就说：“至于神，我没有把握说他们存在或者他们不存在，也不敢说他们是什么样子；因为有許多事物妨碍了我们确切的知識，例如問題的晦澀与人生的短促。”

他的第二次访问雅典，柏拉图曾在《普罗泰戈拉》一篇中有过多少带点諷刺的描述，在《泰阿泰德篇》中并且很认真地討論了他的学說。他的出名主要的是由于他的学說，即“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度”。这个学說被人理解为指的是每个人都是万物的尺度，于是当人們意見分歧时，就沒有可依据的客观真理可以說哪个对、哪个錯。这一学說本质上是怀疑主义的，并且其根据的基础是感觉的“欺騙性”。

实用主义的三位創始人之一，費·坎·斯·席勒就习惯于自称是普罗泰戈拉的弟子。这一点我想是因为柏拉图在《泰阿泰德篇》里提示过（作为对普罗泰戈拉的一种解释），一种意見可能比另一种意見更好一些，但不一定是更真一些。例如一个人有黄胆病的时候，看起一切东西来都是黄的。說这些东西实际上并不是黄的而是一个健康人眼里所看到的那种顏色，这种說法是沒有意义的；然而我們可以說，既然健康要比疾病好一些，所以健康人的意見就比黄胆病人的意見好一些。这种观点显然是非常有似于实用主义的。

不相信有客观的真理，就使得大多数人在实际的目的方面成

为了自己究竟应该相信什么的裁判者。因此普罗泰戈拉就走上了保卫法律、风尚和传统道德的路上去。虽说我们已经提到过,他并不知道神是否存在,他还是确信应当崇拜神。对于一个其理论上的怀疑主义既很彻底而又逻辑的人来说,这种观点显然是正确的观点。

普罗泰戈拉的壮年就过着一种周游于希腊各个城邦不断讲学的生活,他收费教“想要获得实际的效率与更高的精神教养的任何人”。(策勒尔书,第1299页)。柏拉图反对——并且按近代的观念来说多少是有点摆架子——智者教书要收钱的办法。柏拉图自己有着相当的私人财产,显然他不能体会那些没有他那种好运气的人们的需要。奇怪的是近代的教授们,他们虽找不出拒绝薪给的理由,然而也一再地重复着柏拉图的这种挑剔。

然而另外有一点是智者与当时大多数的哲学家们所不同的。除了智者们之外,通常一位老师总是创建一座学校,学校多少具有一种兄弟会的性质,多少有着一定的共同生活,往往有些类似于一种僧院的规矩,并且常常有一种不公开宣布的秘密学说。凡在哲学是起于奥尔弗斯主义的地方,这一切都是非常自然的。但是在智者们中间,一点也没有这些东西。他们所教的东西,在他们心目中是与宗教或德行是不相干的。他们教辩论术,以及有助于这种技术的其他一切知识。大致说来,他们好象近代的律师一样,只准备教给人如何进行辩护或是反对一种意见,他们并不从事宣传他们自己的结论。那些把哲学认为是与宗教密切结合在一起的一种生活方式的人们,自然感到了震动;在他们看来智者们是轻佻的、不道德的。

在某种程度上——虽然不可能说究竟是到什么程度——智者们的引人厌恶,不仅是引起一般人的厌恶而且也引起柏拉图和以

后的哲学家們的厌恶，实在是由于他們智力的优异。追求真理如其是全心全意的，就必须撇开道德方面考虑。我們事先不能知道真理在某个社会里会不会被认为是具有建設性的。智者們总是准备追随着論証，走到論証所引出的結論上去。而这往往就把他們带到了怀疑主义。他們之中有一个高尔吉亚曾提出过，任何事物都不存在；而且纵令有任何事物存在的話，那也是不可知的；而且纵令它存在并且被任何一个人所认知，这个人也永远不能把它传达給別人。我們不知道他的論証是什么，但是我很能想象他們具有一种邏輯的力量，迫使得他們的对方要躲避到理論体系里面去。柏拉图总是热心宣传足以使人們能变成为他所认为是有德的样子的那些见解；但是他在思想上几乎从来都是不誠实的，因为柏拉图让自己以社会的后果来判断各种学說。甚至于就在这点上，他也是不誠实的；他假装是在跟随着論証并且是用純粹理論的标准来下判断的，但事实上他却在歪曲討論，使之达到一种道德的結論。他把这种恶习引到了哲学里面来，从此之后哲学里就一直有着这种恶习。或許大部分正是由于对智者們的敌視，才使得他的對話录具有了这种特征。柏拉图以后，一切哲学家們的共同缺点之一，就是他們对于伦理学的研究都是从他們已經知道要达到什么結論的那种假設上面出发的。

在公元前五世紀晚期的雅典，似乎有人教授着在当时人看来似乎是不道德的、而且就在今天的民主国家里也似乎是不道德的那些政治学說。在柏拉图《国家篇》的第一卷里，特拉西馬庫斯就論証过除了强者的利益而外並沒有正义；又論証法律是政府为了自身的利益而制定的；又論証在爭夺权力的斗争里，並沒有任何可以援用的客观标准。根据柏拉图的記載（见《高尔吉亚篇》），喀里克里斯曾主张过一种相似的学說。他說自然的法則乃是强者的法

則；但是人們为了方便的緣故，就确立了种种制度和道德誠条以便束縛强者。这些学說在我們今天，已經比它們在古代获得了更广泛得多的同意。無論人們對它們怎样想，它們并不是智者們的特征。

在公元前五世紀——無論智者們在这一变化中所处的地位如何——雅典有了一种轉变，在与正在崩潰着的笨拙的但是頗为残酷的保卫正統教义相冲突之中，就有了一种从僵硬的清教徒式的单纯性过渡到机智的并且是同样残酷的犬儒主义里去的轉变。在这个世紀之初，是雅典人領導伊奥尼亚的城邦进行反波斯的战斗，以及公元前 490 年馬拉松的胜利。在这个世紀的末了，則是雅典于公元前 404 年敗于斯巴达，以及公元前 399 年苏格拉底的被判死刑。从此以后雅典在政治上就不再重要了，但是它却获得了毫无疑问地文化上的至高无上的地位，这种地位雅典一直保持到基督教的胜利为止。

公元前五世紀雅典史上有某些事物对于理解柏拉图及其以后的全部希腊思想來說，乃是极其重要的。在第一次波斯战争的时候，由于有馬拉松之战的决定性的胜利，主要的光荣就归于雅典。十年以后在第二次战争时，雅典人在海上仍然是希腊方面的最强者；但是在陆地上，胜利主要地要归功于斯巴达人，斯巴达人是希腊世界公认的領袖。然而斯巴达人的观点是狹隘的地方性的，当波斯人被逐出希腊的欧洲部分之后，他們就不再抵抗波斯人了。保卫亚洲部分的希腊人以及解放那些已經被波斯人所征服的島屿的責任就被雅典承当起来，并且获得很大的成功。雅典变成了海上的領袖强国，并对于伊奥尼亚各島获得了相当大的帝国主义式的控制权。白里克里斯是一个溫和的民主派，也是一个溫和的帝国主义者；在他的領導之下，雅典繁荣起来了。伟大的神殿——其

遗迹迄今仍然是雅典的光荣——就是他倡議修建的，用以代替被薛克修斯所毁掉的神殿。雅典城的財富以及文化都迅速地增加；而且正如这种时代所必然会发生的一样，尤其是当財富由于对外贸易而增加的时候，传统的道德与传统的信仰就衰退了。

这时候，在雅典出现了特别众多的天才人物。三大戏剧家，伊斯奇魯斯、索福克里斯与幼利披底，都属于公元前五世紀。伊士奇魯斯在馬拉松作过战，并且曾目觀沙拉米之役。索福克里斯在宗教上仍然是个正統派。但是幼利披底却受了普罗泰戈拉以及当时自由思想的精神的影响，而且他对神話的处理是怀疑主义的并带有顛复性的。喜剧詩人亚里斯多芬尼嘲笑了苏格拉底、智者們和哲学家們，然而他本人却是属于他們那个圈子的；柏拉图在《筵話篇》中把他和苏格拉底的关系写得非常之友好，我們也已看到雕刻家斐狄阿斯也是属于白里克里斯的圈子裡的。

这一时期雅典的优越毋宁是在艺术方面，而非在知識方面。公元前五世紀的伟大数学家和哲学家除了苏格拉底之外，沒有一个是雅典人；苏格拉底不是一个作家，而是一个把自己限于口头論辯的人。

公元前 431 年伯罗奔尼苏战争的爆发与公元前 429 年白里克里斯的逝世，就开始了雅典历史上的阴暗时期。雅典人在海上占有优势，但是斯巴达人握有陆地上的霸权，并且在夏季一再侵占亚底加（雅典城除外）。结果是雅典城拥挤不堪，并且由于疫癘而損失惨重。公元前 414 年雅典人派出一次对西西里的大远征，希望能占領与斯巴达联盟的叙拉古；但是这个企图失败了。战争使雅典人变得凶頑而暴虐。公元前 406 年他們征服了梅洛斯島，把所有服兵役年齡的男子都屠杀光了，把其他的居民掠为奴隶。幼利披底的《特洛伊妇人》这个剧本就是对这种野蛮行为的抗議。斗争

还有其思想意識的一方面,因为斯巴达是寡头政治的代表,而雅典則是民主政治的代表。雅典人有理由怀疑他們自己的一些貴族有叛国行为,人們都认为他們的叛国行为与公元前 405 年伊格斯波达米之战中海軍的最后潰敗有关。

战争的結局是斯巴达人在雅典建立了一个寡头政府,史称三十僭主。三十僭主中有些人,包括他們的首領克利提亚在內,曾經是苏格拉底的学生。他們当然是不得人心的,不到一年就被推翻了。在斯巴达的同意之下,民主制又恢复起来;但那是一个江河日下的民主制,它由于有大赦而无法对自己內部的敌人直接报复,但是它在大赦的范围之外却喜欢找任何的借口来控訴这些敌人。苏格拉底的审判与死刑(公元前 399 年)就是在这种气氛之下出現的。

第二篇 苏格拉底、柏拉图、 亚里士多德

第十一章 苏格拉底

苏格拉底 对于历史学家来说，是一个非常困难的题目。对有许多人，可以肯定说我们知道得很少；对另有许多人，可以肯定说我们知道得很多；但是对于苏格拉底，就无从肯定我们知道得究竟是很少还是很多了。毫无疑问，他是一个出身于雅典中产之家的公民，在辩论之中度过了一生，并向青年们教授哲学，但不是象智者那样为了钱。他确实是受过审判，被判死刑，并于公元前 399 年就刑，年约七十岁。他无疑地是雅典的一个著名人物，因为亚里斯多芬尼在《云》的剧本里描写过他。但是除此而外，我们便完全纠缠于众说纷纭之中了。他的两位弟子色诺芬和柏拉图，都给他写过卷帙浩繁的记述；但两人所叙述的却大为不同。而且即令两人的说法一致时，伯奈特已经提示过，那也是色诺芬抄袭柏拉图的。对两人的说法不一致处，有人是相信色诺芬，也有人相信柏拉图；还有人是两种说法都不相信。在这样一场危险的争论里，我并不冒险来拥护某一方，但我将简明地提出各种不同的观点。

我们先谈色诺芬；色诺芬是个军人，头脑不大开明，他的观点大体上是因袭保守的。色诺芬感到痛苦的是，苏格拉底竟然被控为不虔敬和败坏青年；和这些人相反，他竭力主张苏格拉底是非常虔敬的，而且对于受过他影响的人起了十分有益的作用。他的思

想看来决不是颠复性的，反而是颇为沉闷而平凡。这种辩护未免太过火了，因为它并没有说明人们为什么仇视苏格拉底。伯奈特说：（《从泰勒斯到柏拉图》第 149 页）“色诺芬给苏格拉底做的辩护真是太成功了。假如苏格拉底真是那样，他是决不会被处死刑的。”

曾有一种倾向，认为色诺芬所说的一切都一定是真实可信的，因为他缺少可以想象任何不真实的事物的那种聪明。这是很靠不住的一种论证方法。一个蠢人复述一个聪明人所说的话时，总是不会精确的，因为他会无意中把他听到的话翻译成他所能理解的语言。我就宁愿让一个是我自己的死敌的哲学家来复述我的话，而不愿让一个不懂哲学的好朋友来复述我的话。因此，色诺芬说的话若是在哲学上包含有任何困难之点，或者若是其目的只在于证明苏格拉底的受刑是不公正的这一论点，我们便不能接受色诺芬的话了。

然而，色诺芬的某些回忆却是非常令人信服的。他叙说过（柏拉图也叙说过）苏格拉底是怎样不断地在研究使有才能的人能够当权的问题。苏格拉底会问这样的问题：“如果我想修鞋，我要去找谁呢？”对这个问题，一些坦率的青年就回答说：“去找鞋匠啊，苏格拉底。”苏格拉底又会提到木匠、铜匠等等，于是最后便问到这样的问题：“谁应该来修理国家这只船呢？”当他与三十僭主发生冲突的时候，三十僭主的领袖，那个曾向他求过学并熟知他的方法的克利提斯，便禁止他继续教导青年们，而且还对他说：“不用再讲你那套鞋匠、木匠和铜匠了。由于你反复不休地提他们，现在他们已经被你讲烂了”（色诺芬《回忆录》，卷 1，第 2 章）。这件事发生于伯罗奔尼苏战争结束之后，斯巴达人建立了短期的寡头政府的时候。但是雅典在大部分的时期都是民主制，民主到连将军也要经过选举或抽签的地步。苏格拉底就遇到过一个青年想作将军，苏格拉

底劝他最好学一些战争的技术。这个青年于是就出去学了些简单的战术学课程。他回来以后,苏格拉底带讽刺地夸赞了他几句,就又打发他去继续学习(同书,卷3,第1章)。苏格拉底又送另一个青年去学习理财之道。他对许多人,包括国防部长在内,都采取这种办法;但是人们终于认定用鸩死他的办法来使他沉默,要比弥补他所指责的种种罪恶还要更容易些。

至于柏拉图有关苏格拉底的叙述,则其困难就与色诺芬的情形全然不同了;那就是,我们很难判断柏拉图究竟有意想描绘历史上的苏格拉底到什么程度,而他想把他的对话录中的那个叫苏格拉底的人仅仅当作他自己意见的传声筒又到什么程度。柏拉图除了是哲学家而外,还是一个具有伟大天才与魅力而又富于想象的作家。没有一个人会设想,就连柏拉图本人也并不认真地认为,他的《对话录》里的那些谈话是真象他所记录的那样子进行的。但无论如何,在早期的对话里,谈话是十分自然的,而且人物也是十分令人信服的。正是由于作为小说家的柏拉图的优异性,才使人要怀疑作为历史学家的柏拉图。他笔下的苏格拉底是一个始终一贯而又极其有趣的人物,是一个远非大多数人所能创作出来的人物;但是我以为柏拉图却是能够创作出他来的。至于他究竟是否创作了苏格拉底,那当然是另外一个问题。

通常认为具有历史真实性的一篇对话便是《申辩篇》。这一篇据说是苏格拉底受审时为自己所做的辩护词——当然,并不是一篇速记记录,而是若干年后柏拉图在记忆里所保存下来的东西,被他汇集起来并经过了文艺的加工。审判时柏拉图是在场的,并且似乎很显然,他所记录下来的东西就是他记得苏格拉底所说的那种东西,而且大体上他的意图也是要力求符合历史的。这篇对话,尽管有着各种局限性,却足以给苏格拉底的性格刻划出一幅相当

确切的形象。

苏格拉底受审的主要事实是无容置疑的。判决所根据的罪状是：“苏格拉底是一个作恶者，是一个怪异的人，他窥探天上地下的事物；把坏的說成是好的，并且以这一切去教导别人。”对他仇視的真正理由——差不多可以肯定地說——乃是人們认为他和貴族派有勾結；他的学生大部分都是属于貴族派的，而且其中当权的几个已經証明是极有危害性的。然而，由于大赦的緣故，这种理由便不能公开提出来了。法庭大多数都判决他有罪，这时按照雅典的法律，他可以要求某种較死刑为輕的处罰。法官們如果认为被告有罪的話，他們就必須在判决的定讞和被告方面所要求的懲罰两者之間作出选择。因此，若能提出一种法庭认为适宜而可以加以接受的相当重的处罰的話，那是会对苏格拉底有利的。然而他提出来的却是处以三十个米尼的罰金，这笔罰金，他的几个朋友（包括柏拉图在內）都願意为他担保。这种处分是太輕了，以至于法庭大为恼怒，于是便以比判决他有罪时更大的多数判决他死刑。他无疑地是預见到了这种結局的。显然他也并不想以看来是承认自己有罪的让步，来避免死刑。

检查官有安尼图斯，一个民主派的政治家；有美立都，一个悲剧詩人“年青而不著名，有着細长的头发，稀疏的鬚，和一个鷹鉤鼻”；还有李康，一个沒沒无聞的修詞家（见伯奈特《从泰勒斯到柏拉图》，第 180 頁）。他們坚持說，苏格拉底所犯的罪是不敬国家所奉的神并宣传其他的新神，而且还以此教导青年、敗坏青年。

我們无須再在柏拉图笔下的苏格拉底对于真实的苏格拉底其人的关系这个不可解决的問題上自寻煩惱，讓我們来看柏拉图是怎样使苏格拉底答复这次控訴的吧。

苏格拉底一开始就控訴他的检查官是逞辯，并且反駁別人指

責他自己的逞辯。他說他所具有的唯一辯才，就是真理的辯才。而且如果他是以前所習慣的態度講話，而不是以“一套雕詞琢句的演說詞”^①來講話，他們也不必對他發怒。他已經是七十開外的人了，而且從來不曾到法庭上來過；因此，他們必須原諒他的不合法庭方式的講話。

他繼續說，除了正式的起訴者而外，他還有一大堆非正式的起訴者，那些人從這些法官們還是小孩子的時候起，就到处“宣揚着有一個蘇格拉底，他是個有智慧的人，他思考着天上並探究到地下的事，而且把壞的東西說成是好的。”他說，人們以為這樣的人是不相信神的存在。公共輿論提出的這種老一套的指責要比正式的判決更危險得多，尤其危險的是除了亞里斯多芬尼以外，他並不知道這些話是從什麼人那里來的。^②在答復這種老一套仇視他的種種根據時，他指出他自己並不是一個科學家——“我與物理學的探討毫無緣分”，——而且他不是個教師，他並不以教學掙錢。他接着嘲笑了智者們，不承認智者們具有他們所自詡的知識。然則，“我之所以被人稱為有智慧並且背着這種惡名的理由是什麼呢？”

事情是有一次有人向德爾斐神壇求問，有沒有人比蘇格拉底更有智慧；德爾斐神壇答稱再沒有別人了。蘇格拉底承認自己是完全困惑住了，因為他自己一無所知，而神又不能撒謊。因此，他就到处訪問以智慧出名的人，看看他是否能指證神是犯了錯誤。首先他去請教一位政治家，這位政治家“被許多人認為是有智慧的，可是他却自認為還更有智慧。”蘇格拉底很快就發見這個人是沒有智慧的，並且和藹地而堅定地向他說明了這一點：“然而結果是他恨上了我”。隨後蘇格拉底又去請教詩人，請他們讲解他們作

① 我引柏拉圖一般用的是周維特(Jowett)的譯本。

② 在《云》一劇中，蘇格拉底被寫成是否認宙斯存在的。

品中的各个篇章,但是他們却没有能力这样做。“于是我便知道詩人写詩并不是凭智慧,而是凭一种天才与灵感”。于是他就去請教工匠,但是发见他們也一样地使人失望。他說,他在这段过程中結下了許多死敌。最后他結論說:“只有神才是有智慧的;他的答复是要指明人的智慧是没有什么价值的或者全无价值的;神并不是在說苏格拉底,他仅仅是用我的名字作为說明,象是在說:人們啊!惟有像苏格拉底那样知道自己的智慧实际上是毫无价值的人,才是最有智慧的人”。这种对于自命为有智慧的人所进行的揭发工作耗尽了他的全部時間,使他淪于极端的貧困,但是他觉得为神諭而作見証乃是一桩責任。

他說,富有階級的青年无事可做,都高兴听他揭露別人,并且进而也照这样做;这就增加了他的敌人的数目。“因为他們不喜欢承认他們所自詡的知識被人揭穿。”

这些就是第一类起訴者的情形。

苏格拉底于是就进而詰問他“那位自称是好人和真正爱国者”的检查官美立都。苏格拉底問道,誰是改善青年的人。美立都最初提出是法官;然后,在逐步紧逼之下,就不得不說除了苏格拉底而外,每一个雅典人都是改善青年的人;于是苏格拉底便祝賀雅典城的好运道。其次,他又指出跟好人要比跟坏人更好相处;因此,他决不会如此之愚蠢,以至于有意要敗坏他的同胞;但如果他是无意地,那末美立都就應該教导他,而不應該控訴他。

起訴书說苏格拉底不仅否认国家的神,而且还宣揚他自己的那些神;然而美立都却說苏格拉底是一个彻底的无神論者,并且說:“他說太阳是石而月亮是土”。苏格拉底答道,美立都大概以为自己是在控訴阿那克薩哥拉了吧,阿那克薩哥拉的見解是花上一个德拉克瑪就可以在劇場里听得到的(指幼利披底的戏剧)。苏格

拉底当然指出了彻底无神論这种新的控訴是与起訴书相矛盾的，然后他就談到比較一般的論点上来。

《申辯篇》其余部分的調子主要地是宗教的。他当过兵，并曾遵照命令坚持他的职守。现在“神命令我履行一个哲学家探討自己和探討別人的使命”，而现在要放弃他的职守，那就会象在战斗中放弃职守是一样地可耻了。怕死并不就是智慧，因为沒有一个人知道死会不会是更好的事。如果以不再繼續他已往所做的那种思考为条件而允許他活命的話，他就要回答說：“雅典人啊！我尊敬你們、愛你們，但是我将服从神而不服从你們；^①而且只要我还有生命和力量，我就决不停止实践哲学与教导哲学，并劝勉我所遇到的每一个人。……因为我知道这是神的命令；而且我相信，在这个国家里从沒有出现过比我对神的服役更好的事了”。他繼續說道：

我还有些話要說，对这些話你們会要喊叫起来的；但是我相信，听我說話是会对你們有好处的，因此我請求你們不要喊叫起来。我願你們知道，如果你們杀了象我这样一个人，你們就損害了你們自己更有甚于你們損害我。沒有什麼能損害我，不管是美立都还是安尼图斯——他們都不能够，因为一个坏人是不許損害一个比自己更好的人的。我不否认安尼图斯也許可以杀死我，或者流放我，或者剝夺我的公民权利；而且他可以想象，并且別人也可以想象，他加給了我很大的損害：但是我却不同意这种想法。因为象他这种行为的罪过——不正义地剝夺別人生命的这种罪过——乃是要更大得多的罪过。

他說，他之所以申辯乃是为了他的审判官而不是为了他自己。他是被神派遣到这个国家里来的一个牛虻，而且再找一个象他这

① 可比較《使徒行传》第5章，第29节。

样的人是不大容易的。“我敢说你们会感到恼怒的(就象一个突然从睡梦中被惊醒的人那样),并且你们以为你们可以象安尼图斯所建议的那样轻而易举地把我打死,然后你们便可以安稳地度过你们的余生,除非是神照顾你们,又给你们再派来另一个牛虻”。

他为什么只在私下谈论,而不对公共事务提出忠告呢?“你们在许多时候,在不同的地方,曾听我说过有一个神谕或者灵异降临于我,也就是美立都起诉书中所嘲笑的那个神。这个灵异是一种声音,最初它降临于我的时候,我还是个小孩子;它总是禁止我,但从来不曾命令我,去做任何我要做的事。阻止我去做一个政治家的也是它”。他继续说,在政治上没有一个诚实的人是能够长命的。他举出他自己无可避免地卷入公共事务中的两次例子:第一次是他反抗了民主制;第二次是反抗了三十僭主,这两次当权者的行动都是非法的。

他指出,出席的人里面有很多是他从前的学生和学生的父兄们,而起诉书提不出这些人中有哪一个人能见证他败坏过青年(这一点差不多是一个辩护律师在《申辩篇》里所能认可的唯一论据)。他拒绝遵循惯例,把他哭哭啼啼的儿女带到法庭上来以期软化法官们的心;他说这种景象会使得被告者和整个城邦都同样地显得可笑。他的工作乃是要说服法官,而不是请求他们开恩。

在宣判以及否决了那处以三十个米尼的另一种可能的惩罚而后(关于这另一种惩罚,苏格拉底曾提名柏拉图作为他的保人之一,并且柏拉图也出席了法庭),苏格拉底就做了最后的一次讲话。

而现在,你们这些给我定罪的人啊,我愿意向你们预言;因为我就要死去,而人临死的时候是赋有预言的能力的。因而我要向你们这些杀害我的凶手们预言;我死去之后,立刻就有比你们加之于我的更重得多的惩罚在等待你们。……如果你们以为

你們用杀人的办法就能防止別人譴責你們的罪恶生活，那你們就錯了；那是一种既不可能而又不荣誉的逃避办法，最容易最高貴的办法并不是不让別人說話，而是要改正你們自己。

然后他就轉向那些投票贊成开释他的法官們，對他們說，在他那天所做的一切中，他的神諭始終沒有反对他，虽然在別的場合他的神諭是常常中途打断他說話的。他說，这就是“一种預示，預示着我遭遇的事情是件好事，而我們之中认为死是一件坏事的人乃是錯誤的”。因为死要末就是一場沒有夢的睡眠，——那显然很好，——要末就是灵魂移居到另一个世界里去。而且“如果一个人能和奥尔弗斯、和繆索斯、和赫西阿德、和荷馬談話，那他还有什么东西不願意放弃的呢？如果真是这样的话，那就让我一死再死吧。”在另一个世界里，他可以和其他遭受不正义而死去的人們談話，而尤其是他可以繼續他对于知識的追求。“在另一个世界里，人們不会因为一个人提出了問題，就把他处死的，絕對不会的。而且除了比我們更加幸福而外，他們还是永远不死的，如果关于那里的說法都是真的話。……

“死別的时辰已經到了，我們各走各的路吧——我去死，而你們去活。哪一个更好，唯有神才知道了。”

《申辯篇》給某一种类型的人描繪出了一幅明晰的图画：一个非常自信的人，头脑高超而不介意于世俗的成敗，相信自己是为一个神圣的声音所引导，并且深信清明的思想乃是正确生活的最重要的条件。除了最后这一点而外，他是很象一个基督教的殉道者或者一个清教徒的。从他最后那一段談論死后事情的話里，使人不可能不感到他是坚决相信灵魂不朽的；而他口头上所表示的不确定，只不过是假定而已。他并不象基督徒那样，因为害怕永恒的受苦而煩惱：他并不怀疑，他在另一个世界的生活将是一种幸福的

生活。在《斐多篇》里，柏拉图笔下的苏格拉底还提出过信仰灵魂不朽的理由；究竟这些是否就是曾经影响了历史上的苏格拉底的理由，那就无从肯定了。

似乎没有任何疑问，历史上的苏格拉底的确是宣称自己被神谕或者命运之神(daimon)所引导的。那究竟是不是象基督徒所称之为良心的声音的那种东西，还是那对苏格拉底来说乃是一个真正的声音，我们就无从知道了。圣女贞德是受到声音的鼓舞的，那原是精神不健全的一种普通形态。苏格拉底可能患有癫痫性的昏迷病，至低限度这似乎对于有一次在他服兵役时所发生过的那类事情的自然解释：

有一天早晨苏格拉底在想着一件他不能解决的事；他又不愿意放下这件事，所以他不断地从清早想到中午，——他站在那里一动也不动地在想着；到了中午人们就注意起他来了，来来往往的人传说着苏格拉底从天一亮就站在这里想事情。最后，晚饭以后天黑下来，有几个伊奥尼亚人出于好奇（我应该说明这件事的发生不是在冬天而是在夏天），就搬来他们铺盖，睡在露天里，为的是要守着苏格拉底，看他究竟会不会站一整夜。他就站在这里一直站到第二天早晨；天亮起来，他向太阳做了祈祷，才走开了。（《筵话篇》，220）

这种情形，在较轻的程度上，是苏格拉底常有的事。《筵话篇》一开头就说到，苏格拉底和亚里士托德姆一起去赴宴会，但是苏格拉底一阵出神就落在后头了。当亚里士托德姆到达的时候，主人阿迦敦就问道：“你把苏格拉底怎么了？”亚里士托德姆大吃一惊，发见苏格拉底原来并没有和他在一起；他们便派一个奴隶去找苏格拉底，才发见他站在邻家的廊柱下。这个奴隶回来道：“他呆呆地站在那里，我叫他的时候，他一动也不动”。那些知道苏格拉底

的人就解释说：“他有这种习惯，随时随地会站下来，并且无缘无故地出神。”于是他们就不再问苏格拉底了，等到宴席已经过了一半苏格拉底才走进来。

任何人都同意苏格拉底是很丑的；他有一个扁鼻子和一个大肚子；他比“萨提尔滑稽戏里的一切丑汉*(Silenus)都还丑”(色诺芬《筵话篇》)。他总是穿着襤褸的旧衣服，光着脚到处走。他的不顾寒暑、不顾饥渴使得人人都惊讶。阿尔西拜阿底斯在《筵话篇》里曾描叙苏格拉底服兵役的情形说：

我们的供应被切断了，所以就不得不枵腹行军，这时候苏格拉底的坚持力真是了不起，——在战争期中常常会发生的这类情势之下，他不仅比我，而且比一切人都更卓绝：没有一个人可以和他相比。……他忍耐寒冷的毅力也是惊人的。曾有一次严霜，——因为那一带的冬天着实冷得可怕，——所有别的人不是躲在屋里，就是穿着多得可怕的衣服，紧紧把自己裹起来，把脚包上毛毡；这时只有苏格拉底赤着脚站在冰上，穿着平时的衣服，但他比别的穿了鞋的兵士走得更好；他们都对苏格拉底侧目而视，因为他仿佛是在鄙夷他们呢。

他对于肉体情欲的驾驭，是常常为人所强调的。他很少饮酒，但当他饮酒时，他能喝得过所有的人；从没有人看见他喝醉过。在爱情上，哪怕是在最强烈的诱惑之下，他也始终是“柏拉图式”的；假如柏拉图所说的话是真的。他是一个完美的奥尔弗斯式的圣者；在天空的灵魂与地上的肉体二者的对立之中，他做到了灵魂对于肉体的完全的驾驭。他在最终时刻对于死的淡漠，便是这种驾驭力的最后证明。但同时，他并不是一个正统的奥尔弗斯派；他所

* 原指希腊神话中的森林之神。——中译本编者

接受的仅只是基本的教义,而不是迷信与净化的仪式。

柏拉图笔下的苏格拉底预示了斯多葛派和犬儒学派。斯多葛派主张最高的善乃是德行,一个人不能够被外部的原因剥夺掉德行;这种学说已经隐含在苏格拉底声称他的法官们不能损害他的那篇论辩之中了。犬儒学派鄙视世上的财货,这种鄙夷表现在他们逃避文明的舒适生活上;苏格拉底能够赤着脚衣衫褴褛地生活,也是出于同样的观点。

似乎可以肯定,苏格拉底的主要关怀是在伦理方面而不是在科学方面。我们已经看到他在《申辩篇》中说过,“我和物理学的探索是毫无缘分的”。柏拉图最早的一些对话是被公认为最近于苏格拉底的,这些对话主要地是从事于探讨伦理学名词的定义。《沙米底斯篇》是谈论节制和中庸的定义的;《李西斯篇》是谈论友谊的,《拉什斯篇》是谈论勇敢的。所有的这些篇对话里,都没有得出结论,但是苏格拉底明确表示了他认为探讨这些问题是重要的。柏拉图笔下的苏格拉底始终一贯地坚持说他自己一无所知,而且他之比别人聪明就只在于他知道自己是一无所知;但是他并不以为知识是不可得到的。正相反,他认为追求知识有着极大的重要意义。他坚持说,没有一个人是明知而又故意犯罪的,因此使一切人德行完美所必需的就只是知识。

德行与知识之间这种密切的联系,乃是苏格拉底和柏拉图两人的特色。在某种程度上,它也存在于一切的希腊思想之中,而与基督教的思想相对立。在基督教的伦理里,内心的纯洁才是本质的东西,并且至少是在无知的人和有学问的人之间同样地可以找得到的东西。希腊伦理学与基督教伦理学之间的这一区别,一直贯穿到今天。

辩证法,也就是说以问答求知识的方法,并不是苏格拉底发明

的。辯証法似乎是由巴門尼德的弟子芝諾首先系統地加以使用的；在柏拉图對話录的《巴門尼德篇》里，芝諾以这种方法对付了苏格拉底，正如柏拉图在别处說苏格拉底以这种方法对付別人一样。但是我們有种种理由可以設想，苏格拉底使用了并且发展了这种方法。我們已經看到，在苏格拉底被判死刑时，他就快乐地怀想到，在另一个世界里他可以繼續永远地提問題，而且不可能再被人处死，因为他将会是不死的。当然，如果他使用辯証法的方式真是象《申辯篇》中所描写的那样，那末別人对他的仇視就很容易解释了：全雅典的騙子們都会結合在一起来反对他的。

辯証的方法只适用于某些問題，而不适用于另一些問題。也許这可以帮助我們决定柏拉图的研究的特点，因为他的研究大部分都是可以用这种方式来加以处理的东西。而且通过柏拉图的影响，后来大多数的哲学家們都曾为他的这种方法造成的局限所束縛。

某些东西显然是不宜于用这种方式来处理的一—例如，經驗科学。的确伽利略曾用對話录宣揚过他的理論，但那仅仅是为了要克服人們的偏見，——他那些发现的正面理由不用极大的矫揉造作是不能插进到對話录里面来的。在柏拉图的著作里，苏格拉底总好象是只不过在引出被詰問者所已經具有的知識罢了；由于这种緣故，他就把他自己比做是一个助产士。但是当他在《斐多篇》和《美諾篇》中把这种方法运用于几何学問題的时候，他就必須問到一些为任何法官所不能允許的引导性的問題了。这种方法是与回忆說相諧合的，因为按照回忆說，我們的学习只是由于記憶起来了我們在前生所已經知道的东西。但与这种观点相反的，讓我們考虑一下用显微鏡所做出的任何一种发见吧；比如說細菌传播疾病，我們很难认为，这种知識是可以用問答的方法就能够从一个

本来对此一无所知的人那儿推引出来的。

苏格拉底的处理方法所适用的，乃是那些我们对之已有足够的知識而可以达到正确結論的事物，但由于我們思想混乱或者缺乏分析的緣故而未能对于我們所知的东西加以最好的邏輯的使用。象“什么是正义”这样一个問題，显然是适于以柏拉图式的對話来加以討論的。我們大家都在随便地使用“正义的”或“非正义的”这些字，只要考查一下我們使用这些字的方式，我們就可以归納出来最能与习惯相符合的那种定义。这里所需要的，只是关于問題中的这些字应如何使用的知識。但是当我們的探討得出了結論时，我們所做出的只不过是一桩語言学上的发见，而并不是一桩伦理学上的发见。

然而，我們也很可以把这种方法很有益地应用于稍为广泛的一类情况中。只要所爭論的是邏輯的事情而不是事实的事情，那末討論就是发现真理的一种好方法。例如，假使有人說，民主制是好的，但凡是具有某种意见的人却應該不許投票；那末我們就可以断定这个人是不一貫的，并且可以向他証明，他的两种說法之中至少有一种必定或多或少是錯誤的。邏輯的錯誤，我以为，要比許多人所想象的具有更大的实际重要性；它能使犯这种錯誤的人輪流地在每一个題目上都采取为自己所愜意的见解。任何一套邏輯上一貫的学說都必定有着某些部分是令人痛苦的，并且与流行的成见是相反的。辯証的方法——或者，更广义地說，无拘无束地辯論的习惯——是有助于增进邏輯的一貫性的，因而在这方面便是有用的。但是当其目的是要发见新事实的时候，这种方法便完全行不通了。也許我們可以把“哲学”就定义为是用柏拉图的方法所可能追求到的全部探討的总和。但是如果这一定义是妥当的話，那乃是由于柏拉图对于后世哲学家們有影响的緣故。

第十二章 斯巴达的影响

要了解柏拉图，其实，要了解后来许多的哲学家，就有必要先知道一些斯巴达的事情。斯巴达对希腊思想起过双重的作用：一方面是通过现实，一方面是通过神话；而两者都是重要的。现实曾使斯巴达人在战争中打败了雅典，神话则影响了柏拉图的政治学说以及后来无数作家的政治学说。神话的充分发展，见于普鲁塔克的《莱库格斯传》；书中所赞颂的理想一大部分就形成了卢梭、尼采和国家社会主义^①的学说。在历史上，这种神话甚至于比现实还更加重要；然而我们将从现实开始。因为现实是神话的根源。

拉哥尼亚，以斯巴达或拉西第蒙^②为其首都，领有伯罗奔尼苏的东南部。斯巴达人是统治的种族，他们在多利亚人从北方入侵时，便征服了这片地区，并使这里原有的居民沦为农奴。这些农奴叫作希洛特（Helot）。在历史时期里，全部土地都属于斯巴达人，然而斯巴达人的法律和习惯却禁止他们自己耕种土地；既因为劳动是可耻的事，也为了要使他们能以永远自由地服兵役。农奴是不能买卖的，而是附着于土地上；土地分成份地，每个成年的斯巴达男子都有一块份地或者几块份地。这些份地，也象希洛特一样，是不能买卖的，法律规定由父子相承（然而可以用遗嘱赠与）。地主本人每年从耕种份地的希洛特那里收取七十个梅德尼（约相当于105蒲式耳）的粮食，并为他的妻子收取十二个梅德尼，还有

① 还不必提托马斯·阿诺德博士和英国的公学。

② 美国版作“拉哥尼亚一名拉西第蒙，以斯巴达为其首都”。——叶译本编者

一定数量的酒和果品^①。在这个数量以外的一切东西都是希洛特的财产。希洛特也是希腊人，象斯巴达人一样，而且他们深深痛恨自己被奴役的状况。只要有可能，他们就反叛。斯巴达人设有一个秘密警察团体，用以对付这种危险，但是作为这种戒备的补充他们还有另一种办法：他们对希洛特每年宣战一次，这样他们的青年人就可以杀死任何看来仿佛是不肯驯服的人而不会犯杀人罪。国家可以释放希洛特，但是希洛特的主人却不能；希洛特之获得释放——这当然是颇为罕见的——是由于作战时特别勇敢。

公元前八世纪有一个时期，斯巴达人征服了邻近梅新尼亚的地区，使这里大部分的居民淪于希洛特的处境。斯巴达缺少“生存空间”，但是新的领土就暂时消除了这种不满情绪的根源。

份地是供普通斯巴达人享用的；贵族有其自己的领地，而份地则是由国家所分配的一块一块的公共土地。

拉哥尼亚其他部分的自由居民，叫做“裴里欧齐”(Perioeci)^②，他们并不享有政治权力。

斯巴达公民的唯一职业就是战争，他从小一出生起就受战争的训练。经过部族首领的检查之后，病弱的孩子是要抛弃掉的；唯有被评为茁壮的孩子才能得到抚养。所有的男孩子都放在一所大学校里面受训，一直到20岁为止；训练的目的在于要使他们坚强，不怕痛苦，服从纪律。文化教育或科学教育都被认为是无意义的事；惟一的目的就是要造就全心全意为了国家的好战士。

到了20岁，真正的军役就开始了。任何人到了20岁之后都可以结婚，但是一个男子必须在“男子之家”里生活，直到30岁为止；并且必须把婚姻当作仿佛是一桩违法的秘密事那样来处理。

① 柏里《希腊史》卷一，第138页。看起来仿佛斯巴达男人的食量差不多要等于他们妻子的六倍。

② “裴里欧齐”(perioeci)按希腊文原意是“郊区居民”的意思。——中译本编者

到了 30 岁以后,他就是一个羽毛丰满的公民了。每一个公民都属于一个食堂,和其他的成员在一起吃饭;他必须从他的份地的生产品中缴纳一部分实物。斯巴达国家的理论是不让一个公民匮乏,也不让一个公民富有。每个人只能靠自己份地的出产而过活,份地除了自由馈赠而外是不能转让的。没有人可以私有金银,货币用铁制成。斯巴达的简朴是脍炙人口的。

斯巴达妇女的地位很特殊。她们并不与世隔绝,象希腊其他各地的有地位的妇女那样。女孩子也受着男孩子一样的体育锻炼;更可注目的是男孩子和女孩子在一起赤身裸体地进行锻炼。他们要求(我下面引用的是诺尔斯译的普鲁塔克的《莱库格斯传》):

少女们也应该练习赛跑、角力、掷铁饼、投标枪,其目的是使她们后来所怀的孩子能从她们健壮的身体里吸取滋养,从而可以茁壮起来并发育得更好:而且她们也由于这种锻炼增强了体质,可以免除分娩时的苦痛……尽管少女们确乎是这样公开地赤身裸体,然而其间却绝看不到,也绝感不到有什么不正当的地方,这一切的运动都充满着嬉戏之情,而并没有任何的春情或淫荡。

不肯结婚的人是被规定为“犯法”的,并且哪怕是在最寒冷的气候里也必须赤身裸体地在年青人从事锻炼和跳舞的地方外边徘徊着。

妇女们不许流露出任何对国家不利的感情,她们可以对一个懦夫表示鄙视,而且如果她们所鄙视的懦夫就是她们自己的儿子的话,那末她们还会受到表扬;但是如果她们新生的婴儿因为孱弱而被处死,或者她们的儿子战死在疆场的话,她们却不可以表示悲伤。她们被其他的希腊人公认为是最有贞操的;但如果一个结了

婚的妇女而没有生育，这时国家命令她去试一试别的男人是不是要比她自己的丈夫更能够生育公民的话，她是不会有任何反抗的。生育子女受到立法的鼓励。据亚里士多德说，一个父亲有了三个儿子就可以豁免兵役，有四个儿子就可以豁免对国家的一切负担。

斯巴达的宪法非常复杂。有两个王，属于两个不同的家族，并且是世袭的。两个王之中有一个在战时指挥军队，但是在平时他们的权力是有限制的。在公共的宴会上，他们所得的食品比其他的人多一倍；当王去世的时候，大家都哀悼他。他们是长老会议的成员，长老会议由三十人组成（包括两个王在内），其余的二十八人必须年龄在六十岁以上，并由全体公民选举出来终生任职，但是只能从贵族家庭中选出。长老会议审判罪案，并为公民大会准备议程。公民大会包括全体公民；它不能主动提出任何动议，但有权对向它提出的任何建议表决通过或否决。任何法律不经它同意，都是无效的。然而它的同意虽说必要，但是还不够；在其生效以前，必须先由长老和行政官宣布决定。

除了两个王、长老会议、公民大会而外，政府还包括第四个组成部分，这一部分是斯巴达所特有的。那就是五个监察官。他们是从全体公民中选举出来的；选举的方法，据亚里士多德说，是“太幼稚了”；据柏里说，实际上就是抽签。监察官在宪法里是一个“民主的”成份^①，显然是为了要平衡王权。王每个月都须宣誓拥护宪法；然后监察官就宣誓，只要王信守誓言，他们就拥护王。任何一个王出征的时候，都有两个监察官跟随着他，监视他的行动。监察官是最高的民事法庭，但对于王他们却可以进行刑事审判。

在古代的末期，斯巴达的宪法被认为是应该归功于一位名叫

^① 在谈到斯巴达宪法的“民主”成份时，当然应该记得全体公民就是一个统治阶级，严厉地在对希洛特实行专政，并且不允许裴里欧齐有任何权力。

萊庫格斯的立法者，据说萊庫格斯在公元前 885 年颁布了他的法律。事实上，斯巴达的制度是逐渐成长起来的，而萊庫格斯则只是一个神话式的人物，最初本来是一个神。他的名字的意思是“驱狼者”，这个神源出于阿加底亚。

斯巴达在其他的希腊人中间引起了一种多少会使我们感到惊异的敬仰。起初，它并不象后来那样地和其他的希腊城邦大有不同；在早先，它也产生过和其他各地一样优秀的诗人和艺术家。但是到了公元前七世纪左右，或许甚至于是更晚一些的时候，它的宪法（曾错误地被人归功于萊庫格斯）就固定为我们目前所谈到的形式；他们为了获得战争的胜利而牺牲了其余的一切，于是斯巴达在整个希腊对于世界文明的贡献里面，就不再有任何的地位了。在我们看来，斯巴达国家就是纳粹如果得到胜利时所会要建立的那种国家的一个雏形。但对希腊人来说，它似乎并不如此。正如柏里所说的：

公元前五世纪一个来自雅典或米利都的异邦人在访问那些构成了没有城垣的朴素无华的斯巴达城邦的稀疏散落的村庄时，他一定会有一种置身于远古时代的感觉，那时候的人们要更勇敢、更善良也更纯朴，他们不曾为财富所腐化，也不曾被各种观念所困扰。对于一个象柏拉图那样地思索着政治学问题的哲学家来说，斯巴达国家似乎是最接近于理想的了。普通的希腊人都把斯巴达视为是一座严肃与纯朴之美的殿堂，一座有如多利亞神殿那样庄严的多利亞城邦，那比他自己的居处要高贵得多，只不过住进去却并不那么太舒服罢了。^①

其他的希腊人对斯巴达感到敬仰的原因之一，是斯巴达的稳

① 《希腊史》卷一，第 141 页。

固。所有其他的希腊城邦都有过革命，但是斯巴达的宪法几百年来却屹然不曾变动过；只有监察官的权力是逐渐加大了，但那是经过合法手續的，而并不曾使用过暴力。

我們不能否认，在一个很长的时期里，斯巴达人在他們的主要目标方面，即在創造一个无敌战士的种族这方面，是成功的。温泉峽之战(公元前 480 年)虽然技术上是失敗了，却或許是最能表明他們的勇敢的例子。温泉峽是崇山之間一条通道，希腊人希望能在這裡阻挡住波斯大軍。三百个斯巴达人和他們的随从，抵挡住了全部正面的进攻。但是最后，波斯人发见山里有一条后路，于是立刻从两面夹攻希腊人。每一个斯巴达人都战死在他自己的崗位上。只有两个人因病假而不曾在場，他們害着眼病，差不多等于是暂时失明。其中一个人坚持叫他的希洛特引他到戰場上去，就在戰場上被敌人消灭了；另一个人叫做亚里士托德姆的，认为自己病重得不能作战了，就沒有上陣。当他回到斯巴达的时候，沒有一个理采他；人們管他叫作“懦夫亚里士托德姆”。一年之后，他洗刷掉了自己的耻辱，英勇地战死于斯巴达人大获全胜的普拉提亚之战。

战争过后，斯巴达人在温泉峽的戰場上树立了一块紀念碑，上面只写着：“过客們，請寄語拉西第蒙人，我們躺在这里，遵照他們的命令”。

在很长的一个时期里，斯巴达人証明了他們自己在陆上是无敌的。他們一直保持着他們的霸权，直到公元前 371 年琉克特拉之战中被底比斯人战敗为止。这一战結束了斯巴达人軍事上的伟大地位。

除了在战争方面而外，斯巴达的实际一向是与理論不大一致的。生活在斯巴达盛期的希罗多德令人惊异地提到过，沒有一个

斯巴达人是能拒絕賄賂的，尽管事实上鄙弃财富和爱好純朴的生活正是斯巴达教育中所諄諄教誨的主要內容。据說斯巴达的妇女是非常貞洁的，然而却有好几次有名的王位继承人之所以遭到廢黜，都是因为他們并非是自己母亲的丈夫的儿子。据說斯巴达人是爱国不屈的，然而普拉提亚之战的胜利者，斯巴达王鮑薩尼亚斯，却終于被波斯大王薛克修斯所收买而成了叛国賊。除了这些罪恶昭彰的事情而外，斯巴达的政策往往也是狹隘的和地域性的。当雅典从波斯人手中解放了小亚細亚及其邻近島屿上的希腊人的时候，斯巴达却袖手旁观；只要是伯罗奔尼苏半島能确保安全，其他希腊人的命运斯巴达就漠不关心了。想把希腊世界結成联邦的每一种尝试，都见挫于斯巴达的狹隘观念。

亚里士多德生当斯巴达衰落之后，他对斯巴达的宪法做了一番非常有敌意的叙述^①。他所說的和别人所說的是如此之不同，簡直使人难于相信他所說的也是这同一个地方；例如：“立法者想要使全国都能艰苦克制，他对于男人实行了他的意图，但他却忽略了女人，女人們度着各式各样奢侈恣纵的生活。結果在这样的一个国家里，財富便受到过分地重視，而尤以公民們在受自己妻子的支配时为然，正象大多数好战的种族一样。……即使就勇敢这方面來說（勇敢在日常生活里是用不着的，只有在战争时才需要勇敢），拉西第蒙的妇女們的影响也是极为恶劣的。……拉西第蒙的妇女們的放蕩是自古已然的，也是在人們意料之中的。因此（按照传统的說法）当萊庫格斯想使妇女們就范于他的法律的时候，妇女們就反抗；于是萊庫格斯便放弃了这一企图。”

亚里士多德又譴責斯巴达人的貪吝，他把貪吝归咎于财产分

① 《政治学》卷二，9(1269^b -70^a)。

配的不平等。他說，份地虽然不許买卖，但是可以贈与或传给后代。他又說，全部土地有五分之二是属于妇女的。結果造成了公民的人数大为减少：据說斯巴达曾有过一万公民，但是到被底比斯所击败时，已經不滿一千人了。

亚里士多德批評了斯巴达宪法的每一点。他說監察官往往是非常之劣，所以很容易受賄賂；而且他們的权柄又是如此之大，甚至于連国王也不得不討好他們，所以斯巴达的政体已經轉化成为民主制了。他告訴我們說，監察官們恣纵过度，他們的生活方式与宪法的精神背道而馳，而对于普通公民的严厉又是那样地不堪忍受，所以公民們便沉溺于秘密的、非法的肉欲快乐以求逃避。

亚里士多德写这些話的时候，斯巴达已經衰頹了；然而在有些地方他明白地說，他所提到的这些罪恶是从古就有的。他的語气是那么干脆而又确凿，以致我們很难于不相信他，而且它也符合近代由于法律过分严厉而得到的一切經驗。然而在人們的想象里所存留下來的，却并不是亚里士多德笔下的斯巴达，而是普魯塔克笔下的神話般的斯巴达和柏拉图《国家篇》中的被哲学理想化了的斯巴达。許多世紀以来，青年人都閱讀着这些作品，并且燃烧着一种想要作一个萊庫格斯或者是作一个哲人王的雄心。而理想主义和爱好权势相結合的結果，就一再地把人引入了歧途，并且就在今天也还是如此。

就中世紀和近代的讀者們而論，斯巴达的神話主要地是由普魯塔克給确定下來的。当他写作的时候，斯巴达已經是属于浪漫的往事了；斯巴达的盛世距离普魯塔克的时代，正象哥伦布距离我們的时代是一样遙远。普魯塔克所說的一切，研究制度的历史学家虽然必須极其审慎地加以处理，但是对于研究神話的历史学家來說，它却具有头等的重要性。希腊曾經影响了全世界，但那往往是

通过她对于人们的想象、理想和希望而起作用的，而不是直接地通过政治的威力。罗马建造了许多大路，大部分至今仍然保存着，罗马的法律是近代许多法典的根源，但是使得这些东西成为重要的却是罗马的军队。希腊人虽然也是可钦敬的战士，但他们并没有征服过，因为他们的军力主要地都消耗在彼此互相敌对上面。一直要等到半野蛮的亚历山大，才把希腊文化传播到了整个的近东，并使得希腊语成为埃及、叙利亚和小亚细亚内陆部分的文学语言。希腊人永远也不会完成这种事业的，并不是由于他们缺乏武力，而是由于他们不能在政治上团结。希腊文化的政治传播者从来都不是希腊人；但正是希腊的天才激动了别的民族，才使得别的民族传播开了他们的被征服者的文化。

对于全世界的历史学家来说，重要之点并不在于希腊城邦之间的繁琐的战争，也不在于党派权势的卑鄙争夺，而在于当这些简短的插曲结束之后，人类所保存下来的记忆，——这正象是我们对于阿尔卑斯山一幅辉煌日出景象的回忆，而山居者们却是搏斗过了一场风雪交加的日子那样。这些回忆逐渐消逝的时候，便在人们的心目里留下来了某些晨光熹微里照耀得分外明媚的峰峦景色，并且始终保持着一种知识，那就是乌云的背后仍然保存着光辉，而且随时可以显现出来。在这里面最为重要的，在早期基督教时代是柏拉图，在中世纪教会时期是亚里士多德；但是到了文艺复兴以后，当人们开始重视自由的时候，他们却首先转向普鲁塔克。普鲁塔克深刻地影响了十八世纪的英国和法国的自由主义者以及美国的缔造者们；他影响了德国浪漫主义运动，并且主要的是以间接的路线继续影响着德国的思想一直到今天。他的影响在某些方面是好的，在某些方面是坏的；至于有关莱库格斯和斯巴达的叙述，则他的影响是坏的。他所讲的莱库格斯有很大的重要性，我将

对它做一个简短的叙述，甚至于不免有一些重复。

萊庫格斯——普魯塔克这样說——决心为斯巴达立法，于是就周游各地以便研究各种不同的制度。他喜欢克里特的“非常明确而严厉的”^①法律，但是他不喜欢伊奥尼亚的法律，那些法律是“虚浮的、浅薄的”。在埃及，他学到了把兵士和其他人民划分开来的好处，后来他旅行归来，“就把它拿到斯巴达来实行：规定了商人、匠人和劳作者各守其分，于是他就建立起一个高贵的国家”。他把土地平均分配给斯巴达全体公民，为的是“把一切破产、嫉妒、贪婪和享受以及一切的富有和贫困都驱逐出境”。他禁止用金银货币，只准以铁铸钱，其价值是如此之低以致于“要积存价值十个米那^②的款项，就会装满了整整一窖”。他就用这种办法，扫除了“一切虚浮无益的学问”，因为没有那么多的钱可以酬付给从事这些学问的人；而且他还用这一套法律使得一切的对外贸易都成为不可能的事。修辞学家、妓院老板和珠宝商人都不喜欢铁钱，于是就都躲开了斯巴达。然后他又规定全体公民都须在一起吃饭，大家都吃一样的饭。

萊庫格斯，也象别的改革者一样，认为儿童教育是“一个变法者所应该加以确定的最主要、最重大的事”；而且他也象一切以追求军事力量为主要目的的人们一样地急于增加出生率。“少女们赤身袒裸着在青年男子的面前进行游戏、运动和跳舞，都是要引诱青年男子们去结婚：他们并非象柏拉图所说的那样，是被几何学的推理所说服的，而是由于男欢女悦地互相爱恋才结婚的”。习惯上，在最初几年里总是把结婚当成一桩秘密的事情，“双方仍然在继续着熾热的恋爱，彼此的渴慕与日俱新”——这至少是普魯塔克的见

① 在引普魯塔克原文的时候，我用的是諾尔斯的譯本。

② 米那(mina)古希腊的货币单位。——中译本编者

解。他又解說道，一个人如果年老但有着年輕的妻子，而他容許自己的妻子和別的青年男人生孩子的話，这个人是不会被人想得很坏的。“一个正直的人爱上了別人的妻子，这种事也是合法的。……他可以請求她的丈夫让他和她同床，使他得以开垦这块丰富的土地，并且播下宁馨佳儿的种子”。这里是决不会有愚蠢不堪的嫉妒的，因为“萊庫格斯不願意让孩子属于任何私人所有，孩子應該是属于公共的：由于这种原因，萊庫格斯也願意那些将来要成为公民的人們并不是人人都可以生育的，而只有最正直的人才能生育他們。”他繼續解說道，这正是农夫对自己的家畜所采用的原則。

一个孩子生下来之后，父亲就把他抱到家族长老的面前去加以检查：如果孩子健康，就交还给父亲养育；如果孩子不健康，就把他抛弃到深水潭里去。孩子們从一开始就受严格的鍛炼，这在有些方面是好的——例如不把孩子們裹在綳布里。到了七岁，男孩子就要离开家庭安置到寄宿学校里，他們分成若干組，每組都选出一个懂事而勇敢的孩子来发号施令。“至于学习，他們学的只是對他們有用的东西：其余的时间他們便来学习怎样服从，怎样忍受痛苦，怎样担負劳动，怎样在战斗中克敌制胜”。他們大部分时间都赤身裸体地在一起游戏；到了十二岁以后，他們就不穿外衣；他們經常是“骯髒又齷齪”的，除了一年之中的某几天而外，他們从来都不洗澡。他們睡在草床上，到了冬天他們就用絨花和草摻在一起。人們教导他們去偷东西，但如果被捉到了是要受懲罰的，——不是因为偷窃，而是因为偷得太笨拙。

同性爱，無論男性的或女性的，在斯巴达都是一种公认的习惯，并且是对青春期男孩子的教育中的正式一部分。一个男孩子的情人可以因这个男孩子的行为而有功或受过；普魯塔克叙述过一次一个男孩子因为在战斗中受了伤而喊叫起来，于是他的情

人便因为这个男孩子的怯懦而受到监禁。

一个斯巴达人，在他一生的任何阶段都是没有什么自由可言的。

他們的紀律和生活秩序就在他們完全成人以后，也还繼續保持着。任何人想要随心所欲地生活都是不合法的，他們在自己的城邦之內就仿佛是在一座軍营里，每个人都知道自己在这里所能被允許的生活是什么，在自己的崗位上所必須做的事情又是什么。总之，他們都有着这样一种心情，即他們生来不是为他們自己而服务的，而是为他們的国家而服务的。……萊庫格斯給他的城邦所带来的最美好、最幸福的东西之一，就是他使他的公民們享有大量的休憩和閑暇，仅只禁止他們不得从事任何卑鄙邪恶的勾当；而且他們也无須操心想要发财致富，在那儿財貨是既无用也不被人重視的。因为有希洛特（这些都是战争中的俘虏）为他們耕田，并且每年要向他們繳納一定的租賦。

普魯塔克繼續說到一个故事，有一个雅典人因为游手好閑而受到懲罰，有一个斯巴达人听见这件事情就叫起来說：“带我去看看这个人吧，他因为生活得高貴，象一个君子，所以受了处罰”。

萊庫格斯（普魯塔克繼續說）：“是在这样地訓練他的公民，从而使他們既不会想要单独生活，也不可能单独生活，而是处于彼此結合的生活状态；他們永远是大家集体地在一起，正好象是蜜蜂環繞着牠們的蜂王一样”。

斯巴达人不許出外旅行，外国人除因事而外，也不許进入斯巴达，因為他們害怕外国的风尚会敗坏拉西第蒙人的德行。

普魯塔克提到，斯巴达人的法律允許他們随时可以任意屠杀他們的希洛特；但是普魯塔克却不相信可以把这样可恶的事情归咎于萊庫格斯。“因为我不能相信萊庫格斯会創立或制訂这样万

六 恶的法律：因为根据他在其他的一切行为里所经常表现的仁慈和正义，我想象他的性格是温存的、仁爱的”。除了这一件事情而外，普鲁塔克对于斯巴达的宪法只有赞扬而毫无异词。

从下章中有关柏拉图对于自己的乌托邦的叙述里，斯巴达对于柏拉图的影响是显而易见的；我们现在就要特别谈到柏拉图。

第十三章 柏拉图见解的来源

柏拉图和亚里士多德是古代、中古和近代的一切哲学家中最有影响的人；在他们两个人中间，柏拉图对于后代所起的影响尤其来得大。我这样说有两个原因：第一，亚里士多德本人就是柏拉图的产儿；第二，基督教的神学和哲学，至少直迄十三世纪为止，始终更其是柏拉图式的而非亚里士多德式的。因此在一部哲学思想史里就有必要对于柏拉图，以及在较少的程度上对于亚里士多德，处理得要比他们的任何一个先行者或后继者都更为详尽。

柏拉图哲学中最重要的东西：第一，是他的乌托邦，它是一长串的乌托邦中最早的一个；第二，是他的理念论，它是要解决迄今仍未解决的共相问题的开山的尝试；第三，是他主张灵魂不朽的论证；第四，是他的宇宙起源论；第五，是他把知识看成是回忆而不是知觉的那种知识观。然而在讨论这些题目以前，我要就他的生活环境以及决定了他政治的和哲学的见解的那些影响说几句话。

柏拉图生于公元前 428—7 年，即伯罗奔尼苏战争的最初年代。他是一个很优裕的贵族，与三十僭主统治时期所牵涉的许多人物都有关系。当雅典战败时，他还是一个青年；他把失败归咎于民主制，他的社会地位和他的家庭联系是很容易使他鄙视民主制

的。他是苏格拉底的学生，对苏格拉底怀有深厚的敬爱；而苏格拉底是被民主制判处了死刑的。因此，他之轉向斯巴达去寻求他的理想国的影子，是不足为奇的事。柏拉图有本领善于粉飾那些偏狹的議論，使之足以欺騙后世；后世都在贊美着他的《国家篇》，却从未查觉到他的議論里面究竟包含的都是什么。頌揚柏拉图——但不是理解柏拉图——总归是正确的。这正是伟大人物們的共同命运。我的目标則恰好相反。我想要理解他，但对他却很少敬意，就好象他是一个现代的英国人或美国人而在宣传着极权主义那样。

柏拉图所受的那些純哲学的影响，也注定使他会偏爱斯巴达的。这些影响，大致說来，就是：毕达哥拉斯、巴門尼德、赫拉克利特以及苏格拉底。

从毕达哥拉斯那里(无论是不是通过苏格拉底)，柏拉图得来了他哲学中的奥尔弗斯主义的成份，即宗教的傾向、灵魂不朽的信仰、出世的精神、僧侶的情調以及他那洞穴的比喻中所包含的一切思想，还有他对数学的尊重以及他那理智与神秘主义的密切交織。

从巴門尼德那里，他得来了下列的信仰：实在是永恒的、沒有時間性的；并且根据邏輯的理由来讲，一切变化都必然是虛妄的。

从赫拉克利特那里，他得来了那种消极的学說，即感觉世界中沒有任何东西是永久的。这和巴門尼德的学說結合起来，就达到了知識并不是由感官得到的而仅只是由理智获得的这一結論。这一点又反过来和毕达哥拉斯主义密切吻合。

从苏格拉底那里，他或許学到了对于伦理問題的首要关怀，以及他要为世界寻找出目的論的解释而不是机械論的解释的那种企图。“善”之主导着他的思想，远甚于“善”之主导着苏格拉底前人的

思想，而这一事实是很难不归之于苏格拉底的影响的。

所有这一切又是怎样和政治上的权威主义相联系着的呢？

首先：“善”与“实在”都是没有时间性的，最好的国家就是那种由于具有最低限度的变动与最大限度的静止的完美、从而也就最能模仿天上的样本的那种国家，而它的统治者则应该是最能理解永恒的“善”的人。

其次：柏拉图象一切神秘主义者一样，在他的信仰里也有一种确实性的核心，而这种确实性在本质上除了依靠一种生活方式而外，是无法与人相通的。毕达哥拉斯派曾经力图为入门者订立一条规矩，而这归根结底正是柏拉图所想望的。如果一个人要做一个好政治家，他就必须知道“善”；而这一点又惟有当他结合了知识的训练与道德的训练，才能做得到。如果允许不曾受过这种训练的人参预政府的话，他们将会不可避免地败坏政治。

第三：按照柏拉图的原则来造就一个好的统治者，就需要有很多的教育。在我们看来，坚持要以几何学教给叙拉古的僭主小狄奥尼修斯以便把他造就成一个好国王的这种事情，似乎是不智之举；但是从柏拉图的观点说来，这却是最本质的东西。在认为没有数学就不可能有真正的智慧的这一点上，他是一个十足的毕达哥拉斯主义者。这种观点就蕴涵着寡头政体。

第四：柏拉图，和绝大多数的希腊哲学家相同，认为闲暇乃是智慧的主要条件；因此智慧就不能求之于那些为了生活而不得不从事劳动的人们，而只能求之于那些享有独立的生活资料的人们，或者是那些由国家来负担因而不必为生活担忧的人们。这种观点本质上是贵族的。

以柏拉图和近代思想作对比时，就会出现两个一般性的问题，第一个是：有没有“智慧”这样一种东西？第二个是：假定有这

样一种东西，那末能不能設計出一种宪法可以使它具有政治权力？

上述这种意义的“智慧”就不会是任何一种特殊的技能了，比如說一个鞋匠、或医生、或軍事家所掌握的技能。它必須是比这些技能更为一般化的东西，因为这种智慧的掌握是被认为能够使人有智慧地治理国家的。我以为柏拉图会說，智慧就在于对于“善”的知識；并且他还会以苏格拉底的学說来补充这个定义，那就是，沒有人会有意地要犯罪，因而凡是知道什么是善的人就会做出正当的事情来。在我們看来，这样一种观点似乎是远离现实的。我們会更加自然地說，各种分歧的利益是存在着的，因而政治家應該力求达到最为可行的妥协。一个阶级或一个民族的成員可以有共同的利益，但它却时常和别的阶级或别的民族的利益相冲突。毫无疑问，也存在着某些人类全体一致的利益，但这些利益却不足以决定政治的行动。也許它們将来有一天会如此，但是只要还存在着各个主权国家，就絕不可能如此。并且即使是到了那时候，追求普遍利益最感困难的地方也会在于，怎样才能从各种互相敌对的特殊利益之中求得妥协。

但是，纵使我們假設有“智慧”这样一种东西，那末是不是就有任何一种宪法形式可以把政府交到有智慧的人的手里去呢？很明显的，多数人（例如全体會議之类）是可以犯錯誤的，而且事实上也确乎犯过錯誤。貴族政体并不常常是有智慧的，而君主則总是愚蠢的；教皇尽管有着不可錯誤性，却曾鑄成过許多严重的錯誤。有沒有人主张把政府交給大学毕业生，或者甚至于交給神学博士呢？或者是交給那些出生穷困、但发了大財的人們呢？十分明显，实际上是并不会有任何一种法定选择的公民能够比全体人民更有智慧的。

有人可能提出，人是可以受适当的训练而获得政治智慧的。但是问题跟着就来了：什么是适当的训练？而这归根到底，还是一个有党派性的问题。

因此，找出一群“有智慧”的人来而把政府交托给他们，这个问题乃是一个不能解决的问题。这便是要拥护民主制的最终理由。

第十四章 柏拉图的乌托邦

柏拉图最重要的一篇对话，《国家篇》，大体上包括三部分。第一部分（到约近第五卷的末尾）包括一个理想国的组织；这是历史上最早的乌托邦。

他所达到的结论之一乃是，统治者必须是哲学家。《国家篇》的卷六和卷七都是在给“哲学家”下定义。这一讨论构成了第二部分。

第三部分包括对各种实际存在的体制及其优缺点的讨论。

《国家篇》名义上是要给“正义”下定义。但是开场不久他就决定，既然是万物从大的方面来看总比从小的方面来看要容易得多，所以最好还是先着手讨论什么是正义的国家，而非什么是正义的个人。而且既然正义必定是可能想象得到的最好的国家的属性之一，所以他就首先描述这样的一个国家，然后再来断定它有哪种完美性是可以称之为“正义”的。

让我们先来描述柏拉图乌托邦的大致轮廓，然后再考虑所遇到的各个问题。

柏拉图一开始就认定公民应该分为三个阶级：普通人，兵士，和卫国者。只有最后的一种公民才能有政治权力。他们的人数比

起另外的两个阶级来要少得多。一开头似乎他们是被立法者所选定的，此后则他们通常便是世袭的了；但是在例外的情况下也可以从低等阶级中提拔上来有希望的孩子，而在卫国者的孩子中遇有不能令人满意的孩子或青年时，也可以把他们降级。

在柏拉图看来，主要的问题就是如何保证卫国者能够实现立法者的意图。他对于这一目的提出了各种建议，有教育方面的，有经济方面的，有生物方面的，也有宗教方面的。但是这些建议对于除了卫国者之外的其他各阶级能适用到什么程度，就往往是不很明确的了；其中有些很明显地是适用于兵士的；但是大体上柏拉图所探讨的仅限于卫国者，而卫国者是自成一个阶级的，就象已往的巴拉圭的耶稣会士，1870年以前罗马教廷国的教士，以及今天苏联的共产党那样。

第一桩事要考虑的，就是教育。教育分作两部分，即音乐与体育。它们每一种都具有比今天更广泛得多的意义：“音乐”是指属于文艺女神的领域之内的一切事物，而“体育”则指有关身体的训练与适应的一切事物。“音乐”差不多与我们所称的“文化”同样广泛，而“体育”则比我们所称的“运动”更要广泛。

从事文化是要使人成为绅士，成为正是为英国所熟悉的（大部分是由于柏拉图的缘故）那种意义上的绅士。柏拉图当时的雅典，在某一方面很有似于十九世纪的英国：两者都有着一个享有财富和社会声势但并未垄断政治权力的贵族阶级，两者的贵族都必须以他们庄严动人的举止而获得尽可能多的权力。不过，在柏拉图的乌托邦里，贵族的统治是毫无掣肘的。

威严、礼仪和勇敢似乎就是教育所要培养的主要品质。从最早的年岁起，对于青年所接触到的文学和允许他们能听到的音乐，就有着一一种严格的检查制度。母亲和保姆只能向孩子们讲说官定的

故事。荷馬和赫西阿德都因为某些原因而不許讲述。首先是荷馬和赫西阿德所說的神有时候行为很不好,这是不能起教育作用的;必須教給青年人知道,邪恶决不会来自神,因为“神”并不是一切事物的創造者而只是美好的事物的創造者。其次,荷馬和赫西阿德的作品中有些东西被认为可以使得讀者怕死,然而教育里的一切东西都應該使青年人願意效死疆場。必須教給我們的孩子們認識到奴役比死还要坏,因此他們决不應該听到好人居然也哭泣流泪的故事,哪怕那是为了朋友的死亡而哭泣流泪。第三,礼仪要求人們絕不可放声大笑,然而荷馬提到过“那些幸福的神大笑不止”。要是孩子們能够引征这段話,那末老师还怎么能够有效地譴責孩子們的嬉戏呢?第四,荷馬詩中有些段是贊頌盛大的宴会的,又有些段是描写諸神的欲望的;这些都是有碍于节制的。(印澤教长是一个真正的柏拉图主义者,他反对过一首有名的贊美歌中的这样一句話:“那些凱旋者們的欢呼,那些飲宴者們的歌唱”,这是一段描写天上的欢乐景象的)。最后,也絕對不許有坏人幸福而好人不幸的故事;这对于柔弱的心灵可能有着最不幸的道德影响。根据所有这些理由,詩人就應該是加以貶斥的了。

柏拉图于是就提出一种奇怪的关于戏剧的論証。他說,好人不應該願意模仿坏人;然而大部分的戏剧里都有坏蛋,所以戏剧家以及扮演坏蛋的演員就必須要模仿犯有各种罪行的坏人。不仅仅是罪犯,而且一般說来,女人、奴隶和下等人也都不應該为高等人所模仿。(在希腊,正如在依丽莎白时代的英国一样,女角色是由男人扮演的。)因此,若是可以允許演戏的話,戏里也只能包括着无疵无瑕的、良家出生的男性角色。这种不可能性是太明显了,所以柏拉图就决定把所有的戏剧家都从他的城邦里驅逐出去:

当有这样聪明得可以模仿任何事情的表演先生到我們这

里来,并且提出要表演他的艺术和他的诗歌的时候,我们将要五体投地把他当作是一位可爱的、神圣的而又了不起的人物来崇拜;但是我们也必须告诉他说,在我们的国家里是不容许有他这样的人的;法律是不能容许他们的。于是,我们就给他涂上香料,给他的头上戴上绒花冠之后,把他送到别的城邦去。

其次,我们就来看他们对于音乐(近代意义的音乐)的检查制度。吕底亚的和伊奥尼亚的乐曲是被禁止的,前者是因为它表现了愁苦,后者则因为它是靡靡之音。只有多利亚(因为它勇敢)和弗莱吉亚(因为它有节制)的音乐才可以允许。所能允许的节奏必须是简单的,并且必须是能够表现勇敢而又和谐的生活的。

对于身体的训练是非常严厉的。除了烤鱼烤肉而外,谁都不许吃其他方法烹制的鱼和肉,而且既不许加任何作料,也不许吃任何点心。他说,按照他的食谱养生的人绝不会需要医生。

青年人到达一定的年龄以前,是不许看到丑恶与罪恶的。但是到了适当的时候,就必须让他们去见识种种“诱惑”了;让他们看看恐怖的形象使他们不至于恐怖,也看看坏的享乐使之不至于诱惑他们的意志。唯有当他们经得住这些考验之后,才能认为他们适宜于作卫国者。

男孩子们在长成以前应该看看战争,虽说他们不必亲自作战。

至于经济方面:柏拉图提出卫国者应该实行一种彻底的共产主义,并且(我想)兵士也应该实行,虽说这一点并不很明确。卫国者要有小房子和简单的食物;他们要象在军营里一样地生活,大家在一起吃饭;除了绝对必需的东西而外,他们不得有任何的私有财产。金和银都是被禁止的。他们虽然并不富有,但并没有任何应该不快乐的理由;城邦的目的是为了全体人民的好处,而不是为了一个阶级的幸福。财富和贫穷都是有害的,在柏拉图的城邦里两

者都不存在。关于战争，他有一种非常奇怪的论点，他说既然这个城邦决不想分享任何的战利品，所以它一定能很容易收买盟邦的。

柏拉图笔下的苏格拉底带着一种装佯做态的不情愿，把他的共产主义也应用到家庭上来。他说，朋友们的一切东西都应该是大家共同的，包括妻子和孩子在内。他承认这有困难，但并不认为是不可克服的。首先，女孩子们也严格地受着和男孩子们一样的教育，学习音乐和体育，并且和男孩子们一道学习作战的技术。女人在一切方面都和男人有着完全的平等。“造就一个男子成为一个优良的卫国者的教育，也同样会造就一个女子成为一个优良的卫国者；因为他们的本性都是一样的”。毫无疑问，男女之间是有区别的；但是那与政治无关。有的女子有哲学的头脑，适于作卫国者；有的女子则好战而可以成为良好的兵士。

立法者选定了一些男女作卫国者之后，就命令他们都住在共同的房屋，吃共同的伙食。象是我们所理解的婚姻，必须彻底地改造过。^①在一定的节日，新郎们和新娘们（其数目应该足以使人口数目维持经常不变）就结合在一起，使他们相信他们自己是由抽签而结合的；但事实上这个城邦的统治者是根据优生原则来加以分配的。他们的安排会使得最好的父亲将有最多的儿女。所有的孩子一出生，就从父母那里带走，并且要做得极其小心谨慎，使父母们绝不知道谁是他们自己的孩子，孩子们也绝不知道谁是他们自己的父母。畸形的孩子和低劣的父母所生的孩子，“都要放到一个人所不知的神秘地方去，像是他们所应该的那样”。未经国家批准的结合而出生的孩子，都算是不合法的。母亲的年龄应该在二十岁至四十岁之间，父亲的年龄应该在二十五岁至五十五岁之间。

^① “这些女子没有例外地将是这些男子的共同妻子，没有一个人再有他自己的妻子”。

不在这些年龄的限度之内，则性交是自由的；但却要强迫他们流产或杀婴。在国家所安排的“婚姻”中，有关的个人是没有发言的余地的；他们是受着他们对于国家的义务这一思想所驱使，而不是受着任何那些被放逐的诗人所常常歌咏的那种平庸的感情所驱使的。

既然每个人都不知道自己的父母是谁，所以他就管每一个年龄可以作父亲的人都叫“父亲”，对于“母亲”、“兄弟”、“姊妹”也是一样。（这种情形也出现在某些野蛮人中间，而常常使得传教士们感到惶惑不解）。“父亲”和“女儿”之间，或“母亲”和“儿子”之间是不得有“婚姻”的；一般说来（但不是绝对的），“兄弟”和“姊妹”也是禁止结婚的。（我以为柏拉图如果把这一点仔细想通了的话，他就会发见除了他所视为极端例外的“兄妹”结婚之外，他已经禁绝了一切的婚姻了。）

可以设想：现在和“父亲”、“母亲”、“儿子”与“女儿”这些字样相联系的情操，就在柏拉图的新安排之下也还是和这些字样相联系着的；例如一个青年不能打一个老人，因为他可能是在打他的父亲。

柏拉图所追求的好处当然就是要减少私有的感情，从而消除掉妨碍公共精神占统治地位以及反对取消私有财产的各种障碍。僧侣们之所以要独身，大体上也是出于类似的动机^①。

我最后要谈到这一体系的神学方面。我不想谈它所接受的希腊神祇，我只想谈政府所谆谆教诲的某些神话。柏拉图明确地说过，撒谎是政府的特权，犹如开药方是医生的特权。我们已经谈过，政府之假装用抽签来安排婚姻就是欺骗人民的。但这还不是宗教的事情。

^① 见亨利·李(Henry C. Lea),《僧侣独身制史》。

有“一种高貴的謊話”，柏拉图希望这种謊話可能欺騙統治者，而且無論如何是一定会欺騙整个城邦的人民的。这个“謊話”編造得相当詳細。其中最重要的部分就是神創造了三种人的这一教条：最好的一种是用金子作成的，次好的是用銀子作成的，而普通群众則是用銅和鉄作成的。用金子作成的人适于作卫国者；用銀子作成的人應該是兵士，而其余的人則从事体力劳动。孩子們通常（但不是永远）都属于他們父母的那一等級；如果他們不属于那一等級的話，那末他們就必须相应地升級或者降級了。他认为使目前这一代人相信这种神話是不大可能的，但是下一代的人以及以后的一切世代，却都可以教育得使他們并不怀疑这种神話。

柏拉图认为对这种神話的信仰可以在两个世代之內培养起来，这一点是很正确的。日本人被教导說，天皇是由日神誕生的，并且日本的建国要比全世界的一切国家都更早。任何一个大学教授，哪怕是在一部学术著作里，如果怀疑了这些教条，就会因反日活动的罪名而被开除的。但柏拉图所似乎未能認識到的則是，强迫別人接受这种神話却是与哲学不相容的，并且它包含着一种足以損害人类理智的教育。

“正义”的定义乃是全部討論在名义上的目标，在第四卷中便达到了这个定义。他告訴我們說，正义就在于人人都做自己的工作而不要作一个多管閑事的人：当商人、輔助者和卫国者各做自己的工作而不干涉別的階級的工作时，整个城邦就是正义的。

人人都关心自己的业务，这无疑是一条值得称道的教誡，但是它却很难与近代人很自然地所称之为“正义”的那种东西相符合。我們所这样翻譯出来的那个希腊字是与希腊思想中一种非常重要的观念相符合的，但是我們却缺乏一个能与之恰好相当的对应字。我們很值得回想一下阿那克西曼德說的話：

万物所由之而产生的东西，万物消灭后复归于它，这是运命规定了的。因为万物按照规定的時間为它們彼此間的不正义而互相偿补。

在哲学开始以前，希腊人早就对于宇宙有了一种理論，或者說感情，这种理論或感情可以称之为宗教的或伦理的。按照这种理論，每个人或每件事物都有着他的或它的规定地位与规定职务。但这并不取决于宙斯的諭令，因为宙斯本人也要服从这种統御着万物的法令。这种理論是和运命或必然的观念联系在一起的。它特別被人強調地应用于天体。但是凡有生气的地方，便有一种趋势要突破正义的界限；因此就产生了斗争。有一种非人世的、超奥林匹克的法則在懲罰着放肆，并且不断在恢复着侵犯者所想要破坏的那种永恒秩序。整个这种观点，（最初或許几乎是不知不觉地）便过渡到哲学里面来；这一点也表现在斗争的宇宙論中，例如在赫拉克利特与恩培多克勒的宇宙論中，以及表现在一元論的学說之中，例如在巴門尼德的学說中。这便是希腊人对于自然规律与人世规律信仰的根源，这显然也就是柏拉图正义观念的基础。

“正义”这个名詞在法律上所仍然被人使用着的那种意义，比起它在政治思想上所被人使用的那种意义来，是更有似于柏拉图观念的。我們受了民主理論的影响，已經习惯于把正义和平等結合在一起了；然而在柏拉图却并没有这种涵义。“正义”——在它差不多是“法律”的同义語的那种意义上（例如我們說的“法院”^①），——主要地是指財产权，而那与平等是毫无关系的。《国家篇》一开头第一次提到的“正义”定义就是：正义就在于偿还債務。这个定义立刻就被认为是不恰当的而加以放弃了，但是其中的某些成份却一直貫穿到这篇對話的結尾。

① “正义”(justice), “法院”(court of justice)。——譯者

柏拉图的定义中有几点是值得注意的。首先，它使得权力和特权的不平等但不是不正义，成为可能。卫国者须有一切的权力，因为他们是全社会中最有智慧的成员；在柏拉图的定义里，惟有当别的阶级里面有人比某些卫国者更有智慧的时候，才会出现不正义。这就是柏拉图何以要提出公民的升级和降级的原因，尽管他认为出生和教育的双重便利在大多数的情况之下已经能使卫国者的子孙优越于其他人的子孙了。假如能有一种更为精确的政治学而且人们又能更确切地遵循它的教诫的话，那末关于柏拉图的体系就有很多值得称道的地方了。没有人会认为把最优秀的足球队员放到足球队里去是不公道的，尽管他们可以因此获得很大的优越地位。如果足球队管理得也象雅典的政府那么样地民主，那末代表学校去踢球的学生也就要以抽签的方式而当选了。可是，关于政治事务是很难知道谁是最有技术的；并且也很难有把握说，一个政治家一定能把他的技术用之于公共的利益，而不用之于他个人的利益、或他的阶级的或党派的或宗派的利益。

其次是柏拉图关于“正义”的定义预先假设要有一个“国家”，无论它是按照传统的路线而组织起来的，还是按照柏拉图自己的方式组织起来的，从而使其全体得以实现某种伦理的理想。他告诉我们说，正义就在于每个人都做他自己的工作。但一个人的工作又是什么呢？在一个象是古代埃及或印加人的王国那样世代代毫无改变的国家里，一个人的工作就是他父亲的工作，这样便不会发生什么问题。但是在柏拉图的国家里，没有人有法律上的父亲。因此，他的工作要末是由他自己的兴趣所决定的，要末就是由国家来判断他的才能而加以决定的。后者显然就是柏拉图所愿望的。然而，有些工作，尽管有高度的技术性，却可以认为是有害的；柏拉图认为诗歌就是有害的，而我则认为拿破仑的工作是有害的。

的。因此，在决定一个人的工作是什么的时候，政府的意图就成为最主要的了。虽说所有的统治者都得是哲学家，可是并不会有任何的革新：一个哲学家永远都得是一个理解并同意柏拉图的人。

若是我們問：柏拉图的“国家”能够成就什么呢？答案就颇为无趣了。它在对人口大致相等的国家作战时能取得胜利，它能保证某些少数人的生活。由于它的僵硬，它差不多绝不会产生艺术或科学；在这方面正如在许多别的方面，它是象斯巴达一样的。尽管有着一切动听的說法，但其所成就的全部不过是作战的技巧和足够的粮食而已。柏拉图曾经受过雅典的饥饉和敗績；也許他下意识地认为，避免这些灾难就是一个政治家所能达到的最高成就。

如果认真的话，一个烏托邦显然必须能体现它的創造者的理想。让我们先来考虑一下，我們所谓的“理想”意味着什么。首先，它是信仰它的人所願望的，但是它之被願望却与一个人之願望个人的享受（例如，吃和住）并不完全相同。构成一种“理想”与一件日常願望的对象两者之不同的就在于，前者乃是非个人的；它是某种（至少在表面上）与感到这种願望的人的个人自身没有任何特殊关系的东西，因此在理論上就可能被人人所願望。因而我們就可以把“理想”定义为某种并非以自我为中心而被願望着的东西，从而願望着它的人也希望所有别的人都能願望它。我可以希望人人都有足够的食物，人人都能对别人友善，等等；并且如果我希望任何这类的事物，我还希望别人也希望它。用这种方式我就可以建立起一套看来好象是非个人的伦理，尽管事实上它所根据的仍是我自己的以个人为基础的願望；——因为願望始終是我的，纵使被願望的东西和我个人没有关系。例如，一个人可以願望人人都能理解科学；另一个人願望人人都能欣賞艺术；但是造成这两个人願望之間的这种不同的，則是他們个人之間的差异。

只要一牵涉到爭論，个人的因素就立刻显而易见了。例如有人說：“你希望人人都幸福是錯了，你應該希望德国人幸福而其他一切人都不幸”。这里的“應該”可以认为是指說話的人所希望我能願望的东西而言的。我可以反駁道，我不是一个德国人，我在心理上不可能願望一切的非德国人不幸；但是这一答案看来是并不合适的。

此外，也可能有一种純粹非个人的理想的冲突。尼采的英雄不同于基督教的圣人，然而两者都是以非个人而受人崇拜的，前一种是被尼采的信徒，后一种則是被基督教徒。除非是以我們自己的願望，否則我們又怎能在这两者之間做出取舍呢？然而，如果再沒有別的东西的話，那末一种伦理上的意见分歧就只好由感情上的好恶或者是由强力——最后是訴之于战争——来加以决定了。对于事实的問題，我們可以訴之于科学和科学方法；但是对于伦理学上的根本問題却似乎並沒有这样的东西。然而，如果情形确乎是如此，那末伦理爭論的本身也就还原为力量之爭了，包括宣传力量在內。

这种观点在《国家篇》的第一卷中，已經由特拉西馬庫斯粗略地提了出来；特拉西馬庫斯，正如差不多柏拉图對話录中所有的人物一样，也是一个眞实的人物。他是一个来自查尔西頓的智者，是一个有名的修辞学教师；他曾在公元前 427 年亚里斯多芬尼的喜剧里出现过。当苏格拉底很和藹地和一个叫作西法魯斯的老人，以及和柏拉图的哥哥格劳孔和阿戴芒士斯討論过一陣正义之后，特拉西馬庫斯已經听得越来越不耐煩，就插进了一番热烈的抗議，反对这种幼稚的胡扯。他強調說“正义不是什么別的，只不过是强者的利益罢了”。

苏格拉底用詭辯反駁了这种观点；它始終沒有很好地得到正

視。但它却提出了伦理学与政治学上的根本問題，那就是，除了人們使用“好”“坏”的字样时所願望的东西而外，究竟还有沒有任何“好”“坏”的标准呢？假如沒有的話，那末特拉西馬庫斯所得出的許多結論就似乎是不可避免的了。然而我們又怎么可能說有这种标准呢？

在这一点上，乍看起来宗教是有着一种簡捷的答案的。上帝决定了什么是好，什么是坏；一个人的意志若与上帝的意志相和諧，那末他就是一个好人。然而这种答案并不是很正統的。神学家們說上帝是好的，但这蘊涵着要有一种独立于上帝的意志之外而存在的好坏标准。于是我們就不得不面临着下列的問題：即，象在“快乐是好的”这样一种陈述里，有沒有象在“雪是白的”这样一种陈述里那种意义上的客观的眞或假呢？

要回答這個問題，就必須要进行很长的探討。有人可以想象，我們在实践方面尽可以躲开这个根本論点，并且說：“我不知道‘客观的眞理’意味着什么。但是假如所有的（或者实际上等于所有的）考察过這個問題的人都一致拥护某一陈述，那末我就要认为这一陈述是‘眞的’。”在这种意义上，雪是白的，凱撒是被刺死的，水是由氢和氧构成的，等等，就都是“眞的”。这样我們就面临着一个事实問題：即，在伦理学里面有沒有任何与此类似的意见一致的陈述呢？如果有，它們就既可以作为个人行为准則的基础，又可以作为一种政治理論的基础。但是如果沒有的話，那末無論哲学的眞理可能是怎样，但只要有势力的集团之間存在着不可調和的伦理分歧时，我們在实践上就不得不訴之于武力的較量，或者宣传的較量，或者是两者同时較量了。

对于柏拉图說来，這個問題实际上并不存在。尽管他的戏剧感引得他强有力地叙述了特拉西馬庫斯的立場，但他却全然沒有

察觉到它的力量，并且他自己还对它进行了异常粗暴而又不公允的反驳。柏拉图确信“善”的存在，而且它的性质是可以确定的；当人们有不同意见的时候，那末至少有一个是犯了知识上的错误，就象这些意见不同是涉及某种事实的科学问题一样。

柏拉图和特拉西马库斯之间的分歧是非常重要的；但对哲学史家来说，它却是一个只需要加以注意而不需要加以解决的分歧。柏拉图以为他能够证明他的国家是好的；而一个承认伦理学有其客观性的民主主义者可以认为自己能够证明这个国家是坏的；但是任何一个同意特拉西马库斯的人却要說：“这里并不存在证明或反证的问题；唯一的问题是，你是否喜欢柏拉图所愿望的这种国家。如果你喜欢，它对你就是好的；如果你不喜欢，它对你就是坏的。如果有许多人喜欢，又有许多人不喜欢；那就不可能由理性，而只好由真实的或者隐蔽的暴力来加以决定了。”这是一个迄今一直争论不休的哲学问题；每一方面都拥有许多可敬的人物。但是在很长的一段时期里，柏拉图所宣扬的见解却始终几乎是无人非议的。

此外，我们还应该注意，以意见的一致来代替客观标准的那种观点里包含着一些后果，而这些后果却是很少有人愿意接受的。象伽利略那样的科学革新者宣扬着一种当时很少有人同意的见解，但终于差不多获得了举世的拥护——对于这种事我们应该怎么说呢？这些人用的是说理的方法，而不是用鼓动情绪、国家宣传或采取强力的方法。这就蕴涵着，在一般的意见而外还另有一种标准。在伦理方面，伟大的宗教导师也有某些相类似的情形。耶稣基督教导说，在安息日招起麦穗来吃并不是错误的，但是恨你的敌人则是错误的。这样的伦理见解显然蕴涵着与大多数人的意见不相同的某种标准，但无论这种标准是什么，它却绝不象科学问题里的客观事实。这个问题是一个困难的问题，我并不宣称我能解

决它。目前让我们满足于仅只注意到这个问题。

柏拉图的国家 and 近代的许多乌托邦不同，它或许是想付諸实行的。这并不象我们自然而然地会以为的那么幻想而又不可能。它的许多规定，包括一些我们会认为是完全不可能实行的规定，实际上是在斯巴达已经实现过了的。毕达哥拉斯曾经試行过哲学家的統治；在柏拉图的时代，当柏拉图訪問西西里和南意大利的时候，毕达哥拉斯派的阿尔奇塔斯在塔拉斯（即现代的塔兰多）的政治上是非常有势力的。請一位賢人来拟訂法律，这在当时的城邦乃是一种通行的办法；梭伦就曾为雅典这样做过，而毕达哥拉斯也曾为图里这样做过。在当时，殖民地是完全不受它們的母邦控制的；某一帮柏拉图主义者要在西班牙或者高卢的沿岸建立起一个理想国来，那是完全可能的事。不幸的是机緣把柏拉图带到了叙拉古，而这个伟大的商业城邦又正在和迦太基进行着决死的战争；在这样一种气氛之下，任何哲学家都不能有什么成就的。到了下一个时代，馬其頓的兴起遂使得一切的小国都成了过时的陈迹，并使一切雛形的政治試驗都成了徒劳无功的事情。

第十五章 理念論

《国家篇》的中間一部分，即自第五卷的后半部至第七卷的末尾，主要地是論述与政治学相对的純粹哲学問題。这些問題以一种相当突然的論述被提了出来：

除非哲学家就是王，或者这个世界上的王和君主都具有哲学的精神和力量，使政治的伟大和智慧合而为一，并把那些只追求两者之一而不顾另一的平庸的人們驅逐到一旁去；否則城

邦就絕不会免于灾难而得到安宁——而且，我相信就連全人类也不会得到安宁，——唯有到了那时候，我們的这个国家才有获得生命并见到天日的可能。

如果真是这样，那末我們就必须决定，构成一个哲学家的是什以及什么是我們所謂的“哲学”。继之而来的討論便是《国家篇》中最有名的那部分，并且也許是最有影响的那部分。其中有些部分有着非凡的詞章之美；讀者們可以象我这样不同意他所說的話，但却不能不被它感动。

柏拉图的哲学奠基于实在与现象的區別之上，这最初是由巴門尼德提出来的：在我們现在所要談到的通篇討論里，也不断地出現着巴門尼德式的辭句和論証。然而，他談到的实在却帶有一种宗教的情調，那与其說是巴門尼德式的，倒不如說是毕达哥拉斯式的：并且其中有很多的数学和音乐，还可以直接追溯到毕达哥拉斯的弟子。巴門尼德的邏輯与毕达哥拉斯和奥尔弗斯教派的出世思想相結合，就产生了一种被认为既可以滿足理智又可以滿足宗教情操的学說；結果便是一种非常有力的綜合，它以各种不同的形态影响了直迄黑格尔为止的大多数的大哲学家，包括黑格尔本人在內。但是受柏拉图影响的不仅仅是哲学家。清教徒为什么要反对音乐、繪画和天主教会的繁文縟礼呢？你可以在《国家篇》第十卷中找到答案。为什么学校要强迫儿童学习算术呢？理由就写在《国家篇》的第七卷里面。

下面的几段就概括了柏拉图的理念論。

我們的問題是：什么是哲学家？第一个答案是与字源学相符合的：即，哲学家是个爱智慧的人。但这与一个好奇的人也可以說是个爱知識的人的那种意义上的爱知識的人，并不是同一回事；庸俗的好奇心并不能使人成为哲学家。因此，这个定义就應該改正

为：哲学家是一个爱“洞见真理”的人，但是这种洞见又是什么呢？

假设有一个人爱好美的事物，他决心去看一切的新悲剧，去看一切的新图画，去听一切的新音乐。这样的一个人并不就是一个哲学家，因为他只不过爱好美的事物，而哲学家则是爱着美的自身。仅仅爱美的事物的那个人是在做梦，而认识绝对的美的那个人则是清醒的；前者只不过有意见，而后者则有知识。

“知识”和“意见”之间的区别是什么呢？一个人有知识，就是他有着关于某种事物的知识，也就是说，关于某种存在着的事物的知识：因为不存在的事物并不是某种事物（这使我们联想到巴门尼德）。因此知识是不会错误的，因为知识之犯错误，这在逻辑上乃是不可能的。但是意见则可能错误。而这又是怎么可能的呢？意见不可能是关于不存在的东西的意见，因为那是不可能的；意见也不可能是关于存在的东西的意见，因为若是那样，它就是知识了。所以意见就必须是关于既存在而又不存在的东西的意见。

但这是怎么可能的呢？答案就是：特殊的事物永远具有着相反的特性：美的事物在某些方面也是丑的；正义的事物在某些方面也是不正义的，等等。一切个别的可感觉的对象，柏拉图这样说，都具有这种矛盾的性质；所以它们都介乎存在与不存在之间，所以就适于作为意见的对象，而非知识的对象。“但是那些看到了绝对永恒与不变的人们则可以說是有知识的，而不仅仅是有意见的。”

这样，我们就达到了一个结论，即意见是属于感官所接触的世界的，而知识则是属于超感觉的永恒的世界的；例如，意见是涉及各别的美的事物的，但知识则是涉及美的自身的。

这里所提出的唯一论据就是：设想有一种事物可以是既美而又不美、或者既正义而又不正义，这种设想乃是自相矛盾的；然而

个体的事物又似乎是結合了这些矛盾的特性。所以个体的事物是不真实的。赫拉克利特曾說過：“我們既踏进又不踏进同一的河流；我們既存在又不存在”；把这和巴門尼德結合起来，我們就达到了柏拉图的結果。

可是柏拉图的学說里也有某些有着重大意义的东西是不能推源于他的前人的，那就是“理念”論或者說“形式”論。这一理論一部分是邏輯的，一部分則是形而上学的。邏輯的部分涉及一般的字的意义。有許多个体的动物，我們对它們都能够真确地說“这是一只猫”。我們所說的“猫”这个字是什么意思呢？显然那是与每一个个体的猫不同的东西。一个动物是一只猫，看来是因为它分享了一切的猫所共有的一般性质。沒有象“猫”这样的一般的字，則語言就无法通行，所以这些字显然并不是沒有意义的。但是如果“猫”这个字有任何意义的話，那末它的意义就不是这只猫或那只猫，而是某种普遍的猫性。这种猫性既不随个体的猫出生而出生，而当个体的猫死去的时候，它也并不随之而死去。事实上，它在空間和時間中是沒有定位的，它是“永恒的”。这就是这一学說的邏輯部分。支持它的論据（無論其最后有效与否）是很有力量的，并且与这一学說的形而上学的部分完全无关。

按照这一学說的形而上学部分說来，“猫”这个字就意味着某个理想的猫，即被神所創造出来的唯一的“猫”。个别的猫都分享着“猫”的性质，但却多少是不完全的；正是由于这种不完全，所以才能有許多的猫。“猫”是真实的；而个别的猫則仅仅是现象。

在《国家篇》的最后一卷中作为对画家进行譴責的一篇序言里，关于理念或者形式的学說有着非常明确的闡述。

在这里柏拉图解释道，凡是若干个体有着一个共同的名字的，它們就有着一个共同的“理念”或“形式”。例如，虽然有着許多张

床，但只有一个床的“理念”或“形式”。正如鏡子里所反映的床仅仅是现象而非实在，所以各个不同的床也不是实在的，而只是“理念”的摹本；“理念”才是一张实在的床，而且是由神所創造的。对于这一个由神所創造出来的床，我們可以有知識，但是对于木匠們所制造出来的許多张床，我們就只能有意见了。这样，哲学家便只对一个理想的床感到兴趣，而不是对感觉世界中所发见的許多张床感到兴趣。他对于日常的世上事物有着某种程度的漠不关心：“有着高明的心灵而且又是一切时代和一切存在的观察者的人，怎么能对人世生活想得很多呢？”能够作哲学家的青年，在他的同伴之中会格外地显得正直而文雅，潜心学习，具有良好的記憶力和天生的和諧心灵。这样的一个人就将被教育成为一个哲学家和卫国者。

談到这里，阿戴芒土斯就插进来一番抗議。他說，当他想要与苏格拉底爭論的时候，他觉得自己总是被苏格拉底一步一步地引向歧途，直到他原来的观念全都被顛倒过来为止。但是不管苏格拉底說什么，人人都可看得到情形总归是：凡是死钻哲学的人都要变成怪物的，更不消說要变成十足的无賴了；即使是其中最好的人也要被哲学弄得百无一用。

苏格拉底承认这种情形在现存的世界之中是真的，但是他坚持說这只能归咎于別人，而不能归咎于哲学家；在一个有智慧的社会里，哲学家就不会显得愚蠢了；只有在愚蠢的人中間，有智慧的人才被认为是缺少智慧的。

我們在这种二难推論里应该怎么办呢？我們的理想国可以有两种开国的方式：一种是哲学家成为統治者，另一种是統治者成为哲学家。作为一个开端，前一种方式似乎是不可能的。因为在一个还不曾哲学化的城邦里，哲学家是不受欢迎的。但是一个天生的

君主却可以是一个哲学家，而且“有一个就够了；只要有一个能使一个城邦服从他的意志，那末他就可以实现为这个世界所如此之难于置信的理想政体”。柏拉图希望能在叙拉古的僭主小狄奥尼修斯的身上发见这样一位君主，但是这位年青的君主结果却是非常令人失望的。

在《国家篇》的第六卷和第七卷里，柏拉图谈的是两个问题：第一，什么是哲学，第二，一个气质相宜的青年男子或女子，怎样才能被教育成为一个哲学家？

在柏拉图，哲学乃是一种洞见，乃是“对真理的洞见”。它不纯粹是理智的；它不仅仅是智慧而且是爱智慧。斯宾诺莎的“对上帝的理智的爱”大体也同样是思想与感情的这种密切结合。凡是做过任何一种创造性的工作的人，在或多或少的程度上，都经验过一种心灵状态；这时经过了长期的劳动之后，真理或者美就显现在，或者仿佛是显现在一阵突如其来的光荣里，——它可以仅是关乎某种细小的事情，也可能是关乎全宇宙。在这一刹那间，经验是非常有说服力的；事后可能又有怀疑，但在当时却是完全确凿可信的。我以为在艺术上、在科学上、在文学上以及在哲学上，大多数最美好的创造性的工作都是这样子的一刹那的结果。它对别人是不是来得也象对我个人那样，我不能肯定。就我而论，我发现当我对某个题目写一本书的时候，我必须先使自己浸沉于细节之中，直到题材的各部分完全都熟悉了为止；然后有一天，如果我有幸的话，我便会看到各个部分都恰当地相互联系成一个整体。这时以后，我只须写下来我看见的东西就行了。最近似的类比就是先在雾里走遍了一座山，直到每一条道路、山岭和山谷——地都已经非常熟悉了，然后再在光天化日之下，从远处来清晰地整个地观看这座山。

这种经验我相信对于优秀的创造性的工作乃是必要的，但仅

仅有它却是不够的；它所带来那种主观上的确实可靠性，确乎也可以致命地把人引入歧途。威廉·詹姆士描写过一个人从笑气里面所得的经验；这个人只要一受笑气的作用，就知道了全宇宙的秘密，但是当他醒过来的时候，就又把它的忘记了。最后他以极大的努力，乘着这种景象还未消失，就把秘密写了下来。等到完全清醒过来以后，他赶忙去看他写的是什么。他写下的是：“整个都是一股石油的气味”。看来好象是一种突如其来的洞见的东西，很可能是把人引入歧途的，所以当这场神圣的沉醉过去之后，就必须加以严格的检查。

在柏拉图写他的《国家篇》的时候，他是完全信赖他所见到的景象的，但为了把它的性质传达给读者，他的这种景象最后就需要有一个比喻来帮忙，那就是洞穴的比喻。为了引到这一步，他利用了各式各样的预备性的讨论，以便使读者看出理念世界必要性。

首先，他把理智世界和感觉世界划分开来；然后又把理智和感官-知觉各分为两种。两种感官-知觉，我们可以不必去管它；两种理智便分别地叫做“理性”和“悟性”。这两种之中，理性是更高级的；它只涉及纯粹的理念，而它的方法是辩证的。悟性便是数学里所运用的那种理智，它之所以低于理性就在于它使用的假设是它自身所不能加以验证的。例如在几何学里我们说：“假设 ABC 是一个直线三角形”。如果要问 ABC 实际上是不是一个直线三角形，那就不合规矩了：尽管如果它是我们所作的一个图形的话，我们有把握说它绝不是一个直线三角形，因为我们不能画出绝对的直线来。因而数学永远不能告诉我们实际有什么，而只能告诉我们，如果……，则会有什么。在感觉世界里并没有直线，所以如果数学要具有比假设的真理更多的东西的话，我们就必须在一个超感的世界里找出超感的直线之存在的证据来。悟性是不能够做到这一点

的,但是按照柏拉图說,理性則可以做到这一点。理性証明了在天上有一个直綫三角形,有关它的几何命題我們可以絕對地、而不是假設地加以肯定。

在这一点上,有一个困难似乎沒有逃过柏拉图的注意,而且这个困难对于近代唯心主义的哲学家來說也是显而易见的。^①我們已看到“神”仅只創造了一个床,因而我們可以很自然地設想他只創造了一条直綫。但是如果天上有一个三角形,那末他必須至少創造了三条直綫。几何学的对象虽然只是理想的,却必須存在于許多的事例之中;我們必須有两个圓相交的可能性,等等。这就提示了在柏拉图的理論里,几何学應該是不能达到最后的真理的,并應該是被貶斥为只属于现象研究的一部分的。然而我們可以略过去这一点,因为柏拉图对这一方面的答案是含糊的。

柏拉图力图用視觉上的类比来解說清晰的理智洞见和混乱的感官-知觉的洞见两者之間的不同。他說視觉和別的感官不同,因为它不仅需要有眼睛和对象,而且还需要有光。太阳照耀着的物体我們就看得很清楚;在熹微朦朧之中我們就看得很模糊,在漆黑里我們就什么都看不见。理念世界就是当太阳照亮着物体时,我們所看到的東西;而万物流轉的世界則是一个模糊朦朧的世界。眼睛可以比作是灵魂,而作为光源的太阳則可以比作是真理或者善。

灵魂就象眼睛一样:当它注視着被真理和存在所照耀的东西时,便能看見它們,了解它們,并且閃灼着理智的光芒;但是当它轉过去看那变灭无常的朦朧时,这时候它就只能有意见并且还閃爍不定,先有这样一个意见,然后又有那样一个意见,仿佛是沒有理智的样子。……赋予被認識的东西以真理性并赋予

^① 美国版作“有一个困难似乎逃过了柏拉图的注意,虽說这个困难对于近代唯心主义的哲学家來說乃是显而易见的”。又本段最后一句“因为柏拉图对这一方面的答案是含糊的”美国版也沒有。——中译本編者

認識的人以認識能力的东西，就是我要你們称之为善的理念的东西，而你們也将会把它认为是知識的原因。

这就引到了那个有名的洞穴的比喻，那个比喻是說，那些缺乏哲学的人可以比作是关在洞穴里的囚犯，他們只能朝一个方向看，因為他們是被鎖着的；他們的背后燃烧着一堆火，他們的面前是一座牆。在他們与牆之間什么东西都沒有；他們所看見的只有他們自己和他們背后的东西的影子，这些都是由火光投射到牆上来的。他們不可避免地把这些影子看成是实在的，而对于造成这些影子的东西却毫无观念。最后有一个人逃出了洞穴来到光天化日之下，他第一次看到了实在的事物，才察觉到 he 前此一直是被影象所欺騙的。如果他是适于做卫国者的哲学家，他就会感觉到他的責任是再回到洞穴里去，回到他从前的囚犯同伴那里去，把真理教給他們，指示給他們出来的道路。但是，他想說服他們是有困难的，因为离开了阳光，他看到的影子还不如別人那么清楚，而在別人看起来，他仿佛比逃出去以前还要愚蠢。

“我就說，现在让我用一个比喻來說明我們的天性能够明白或糊涂到什么程度：——看哪！有許多人住在一个地下的洞穴里，这个洞有一个通光綫的小口一直通到洞穴里面去；他們从小就在这里面，他們的腿和脖子都被鎖着，所以他們不能动；他們只能看着前面，鎖鏈使他們的头不能轉过去。他們的上面和背后有一堆火在远处熊熊地燃烧着，在火和这些囚犯之間有一条高高的通道；如果你看过去的話，你就会看见沿着这条通道筑有一座低牆，好象是演木偶戏的人在他們面前所摆設的一块幕，要在这块幕上表演傀儡。

“我看见了。

“我又說，你看见有許多人在牆上来往，背着各种器皿，又有

由木头、石头和各种材料做成的各种动物形状和影象出现在这座墙上嗎？其中有些人在說話，有些人則沉默着。

“你指給我看到了一幅奇异的影象，他們都是些奇形怪状的囚犯。

“我回答說，这就象我們自己一样，他們只看见了自己的影子或別人的影子，那些都是火投射在洞穴对面的墙上的”。

善在柏拉图哲学里的地位是很特別的。他說科学和真理都有似于善，但是善有着更高的地位。“善不是本质，而且在尊严和威力上要远远高出于本质之上。”辯証法导向理智世界的鵠的，即对于绝对善的知觉。正是靠了善，辯証法才不必凭借于数学家的假設。这里的根本假設是：与现象相对立的实在乃是十足的完全的善；所以認識善也就是認識实在。在整个柏拉图的哲学里也象在毕达哥拉斯主义里是同样地有着理智与神秘主义的揉合，但是到了最后的峰頂上却是神秘主义明显地占了上风。

柏拉图关于理念的学說包含着許多显然的錯誤。但是尽管有着这些錯誤，它却标志着哲学上一个非常重要的进步，因为它是強調共相这一問題的最早的理論，从此之后共相問題便以各种不同的形式一直流传到今天。一切的开端总归是粗糙的，但是我們不應該因此便忽視它們的創造性。柏拉图所說的話哪怕是加以一切必要的改正之后，其中仍然有某些东西是要保存下来的。所要保存下来的绝对最低限度的东西（纵令是从最敌視柏拉图的观点出发）就是：我們不能够用一种完全是由专名詞所构成的語言来表达我們自己的思想，而是必須要用一些象“人”“狗”“猫”这样的一般性的字；或者如果不用这些字的話，便要用一些关系字，如“相似于”、“先于”等等。这些字并不是毫无意义的声音；但是假如世界全都是由那些专名詞所指的个别事物所构成的話，那末我們便很

难看出这些字怎么能够有意义了。尽管可以有迴避这个論証的方法，但无论如何它总提供了一种表面上看起来是有利于共相的情况。我将暂时承认它在某种程度上是有效的。但纵使是这样承认了，也还是得不出来柏拉图所說的其余的話。

首先是柏拉图完全不理解哲学的語法。我可以說“苏格拉底是有人性的”，“柏拉图是有人性的”，等等。可以认为“有人性的”这个詞在这些陈述里有着严格相同的意义。但是无论它的意义是什么，它的意义总是指某种与苏格拉底、柏拉图或者任何其他构成人类的个人并不相同的东西。“有人性的”是一个形容詞；要說“有人性的是有人性的”便毫无意义了。柏拉图所犯的錯誤就类似于說“有人性的是有人性的”。他认为美是美的；他认为“人”的共相是神所創造的人的类型的名字，而实际的人則是这个人的类型之不完全的并且多少是不真实的摹本。他全然沒有能認識到共相与个体之間有着多么大的鴻沟；他的“理念”其实恰好不外是在伦理上和审美上較凡品为高的另外一些个体罢了。到后来他自己也开始看出了这个困难，如象他在《巴門尼德篇》中所表现的那样；《巴門尼德篇》中包含有历史上一位哲学家进行自我批判的最值得注意的先例。

《巴門尼德篇》据說是由安提丰（柏拉图的同母兄弟）所叙述的，只有安提丰还記得这次談話，可是他这时却只喜欢弄馬。他們发见他正拿着一套馬具，于是就費了很大的气力劝說他来叙述巴門尼德、芝諾和苏格拉底的那次有名的討論。据說这件事发生的时候，巴門尼德已經年老（大約六十五岁），芝諾是中年（大約四十岁），而苏格拉底还十分年青。苏格拉底闡发了理念的理论，他肯定有相似性、正义、美以及善这些理念；他不能肯定有沒有人这一理念；他憤怒地反对象头发、泥土、尘垢这些东西也能有理念的那种

說法，——不过他又說，有时候他认为沒有东西是沒有理念的。他避开了这种见解，因为他怕陷入到一場无止境的无聊爭辯的深淵里面去。

“巴門尼德說道，是的，苏格拉底；那是因为你还年青。如果我不錯的話，那么总有一天哲学会更牢固地把握住你的，那时候你就不会蔑視哪怕是最卑微的事物了。”

苏格拉底同意，依他的看法，“有某些理念是为其他一切事物所分享的，并且事物由此而得到它們的名字：例如相似者之成为相似，是因为它們分享了相似性；伟大的事物之成为伟大，是因为它們分享了伟大性；正义的和美的事物之成为正义的和美的，是因为它們分享了正义和美”。

巴門尼德繼續列举了許多难点。(1) 个体是分享全部的理念呢，还仅仅是分享其一部分呢？無論是哪一种观点，都可以有反駁的理由。如果是前者，那么一个事物就必须同时存在于許多地方；如果是后者，則理念既然是不可分割的，那么一个具有“小”的一部分的事物就要比“絕對的小”更加小，而这是荒謬的。(2) 当一个个体分享一个理念的时候，个体和理念就是同样的；所以就必須另有一个既包含这个个体又包含原来的理念的理念。于是就必须再有一个理念包括这个个体和这两个理念，如此类推以至无穷。这样，每一个理念就不止是一个，而会变成理念的一个无穷系列。（这和亚里士多德关于“第二个人”的論証是同样的。）(3) 苏格拉底提示說，理念也許仅仅是思想；但是巴門尼德指出，思想必須是关于某种事物的。(4) 由于以上第(2)条所举的理由，所以理念便不能与分享它們的个体相似。(5) 如果有任何理念存在的話，它也一定不能被我們所認識，因为我們的知識不是絕對的。(6) 如果神的知識是絕對的，他就不能認識我們，因此也就不能統治我們。

然而理念論並沒有完全被放棄。苏格拉底說，沒有理念，心灵便沒有可以依据的东西，因此便摧毀了推理过程。巴門尼德告訴他說，他的难点来自于缺乏預先的訓練；但是始終並沒有达到任何确切的結論。

我并不以为柏拉图对于可感觉的个体的实在性所做的邏輯反駁是經得起检查的；例如他說，凡是美的在某些方面也是丑的，凡是成倍的也是一半，等等。然而当我们談到一件艺术品在某些方面是美的，而在另些方面是丑的时候，分析总可以使我們能够說（至少在理論上）：“这一部分或这一方面是美的，而那一部分或那一方面是丑的”。至于“一倍”和“一半”，則这些只是相对的名詞；2 是 1 的一倍，是 4 的一半，这一事实並沒有任何矛盾。柏拉图由于不了解相对性的名詞，所以經常遇到麻煩。他以为如果 A 大于 B 而小于 C ，那末 A 就同时是又大又小的，在他看来这就是一种矛盾。这种麻煩是属于哲学上的幼稚病。

实在与现象之間的区别，¹是不会有巴門尼德和柏拉图和黑格尔所分派給它的那些結論的。如果现象实在有表现的話，那末它便不是无物，并且因此之故它便是实在的一部分；这是一种正确的巴門尼德式的論証。如果现象实在沒有表现的話，那末我們为什么要对它伤脑筋呢？但是也許有人要說：“现象实在並沒有表现，但是它却表现得有表现”。这种說法也沒有用，因為我們还可以問：“它是实在表现得有表现呢？还是仅仅表现为表现得有表现呢？”即使现象是表现得有表现的話，我們迟早也总会达到某种实在有表现的东西的，因此它便是实在的一部分。柏拉图絕不会梦想到要否认我們面前是表现着有許多张床的，尽管說只能有一张唯一实在的床，亦即神所創造的那张床。但是他似乎並沒有正視我們面前有許多表现的这一事实的涵义，而这种“多”正是实在的一部分。

任何一种想把世界分成为若干部分而使其中的一部分要比别的部分更为“实在”的企图，都是注定了要失败的。

与此相联系着的便是柏拉图的另一种奇怪的见解，即知识和意见必定是涉及到不同的题材的。我們應該說：如果我以为天要下雪了，这就是意见；如果后来我看到天是在下雪了，这就是知识；然而在这两种情形下，题材都只是同一个。可是柏拉图却以为在任何时候只要是能成为意见的东西，就永远不能成为知识材料。知识是确实可靠的而且不会错误的；意见则不仅仅会错误而且必然是错误的，因为它假定了仅仅是现象的东西的实在性。这一切都是在重复着巴門尼德所已经说过的东西。

有一个方面，柏拉图的形而上学显然与巴門尼德的形而上学不同。对巴門尼德来说，只有“一”存在；但对于柏拉图来说，则有着许多的理念存在。不仅仅有美、真和善；而且，正如我們已经看到的，还有神所创造的天上的床、天上的人、天上的狗、天上的猫，等等，凡是挪亚方舟里的东西无不具备。然而这一切在《国家篇》里似乎并不曾好好地想通过。柏拉图的理念或形式并不是思想，虽说它可以是思想的对象。然而既然理念的存在是没有时间性的，而当神决定创造的时候，除非是他思想里已经先有了那张据说是由他所制造出来的柏拉图式的床的本身作为对象，否则他就不能够决定创造出一张床来；所以我们实在很难明白神是怎么能够创造出理念来的。凡是没有时间性的，必然不是被创造出来的。这里，我们就遇到那个曾使得许多有哲学头脑的神学家感到烦恼的困难了。唯有这个偶然的世界，这个在时间和空间之内世界，才能是被创造出来的；但这又正是那个被贬斥为是虚幻的而且是坏的日常世界。因此创造主就似乎是仅只创造了虚幻和罪恶。某些彻底的诺斯替派就干脆采取了这种观点；但是在柏拉图则这种困难还没有浮到

面上来，在《国家篇》里他似乎从来没有察觉到过有这个问题。

哲学家要成为一个卫国者，按照柏拉图说，就必须回到洞穴里面去，并且和那些从来不曾见过真理的阳光的人们生活在一起。看来神自己如果想要改造他自己的创造物的话，似乎也必须这样做；一个基督教的柏拉图主义者是可以这样解说基督的肉身降世的。但是这仍然完全不可能解释，何以神竟然要不满足于理念世界。哲学家发见洞穴存在，他就被仁慈心所驱使而回到洞穴里去；但是人们会想，如果创造主真的创造了万物的话，他是完全可以避免洞穴的。

也许这种困难只是从基督教的创造主的观念里面产生出来的，而不能苛责于柏拉图；柏拉图说神并没有创造万物，而只是创造了美好的事物。按这种观点，则感觉世界的多重性便应该在神以外另有别的根源了。也许理念并不是被神所创造出来的，而只是神的本质之组成部分。这样，显然为理念的多重性所含有的那种多元主义也就不是最根本的了。最根本的只有神，或者说善，而理念则是形容神的。无论如何，这是对柏拉图一种可能的解释。

柏拉图接着便对一个将成为卫国者的青年所必需的专门教育作了一番有趣的描述。我们已经看到，青年人之所以获得这种荣誉是根据理智品质和道德品质的结合而被挑选出来的：他必须正直、儒雅而好学，有着很好的记忆力与和谐的心灵。因具有这些优点而被挑选出来的青年人，从二十岁到三十岁要从事研究四种毕达哥拉斯派的学问：数学（平面的与立体的）、几何学、天文学与和声学。这些学问绝不能以任何功利主义的精神去追求，而只是为了准备使他的心灵能够洞见永恒的事物。例如在天文学上，他不能过多地关心实际的天体，而应关心于理想天体的运动的数学。这在近代人听来，可能是非常之荒谬的；然而说来奇怪，这在实验天文学

方面却証明了是一种非常有用的观点。这种情形的出现方式是非常可怪的,值得我們深思。

行星所表现的运动,在它們还不曾被人做过深刻的分析以前,一直是显得不規則的、复杂的,而决不会是象一个毕达哥拉斯式的創造主所选择的那种样子。显然,每个希腊人都觉得,天体是應該体现数学之美的,而行星唯有在做圓的运动时才能如此。由于柏拉图之強調善,所以这一点对柏拉图是会特別明显的。这样就产生了一个問題: 有没有任何一种假說能把行星运动在外表上的无秩序轉化为秩序、美和單純呢? 如果有的話,那末善的理念就会証明我們之主张这种假說是正当的。撒摩的亚里士达克找到了这样一种假說: 所有的行星,包括地球在內,都以圓形在圍繞着太阳運轉。这种观点两千年来是被人否定的,一部分理由是根据亚里士多德的权威,亚里士多德曾把一种頗为相似的假說归之于“毕达哥拉斯学派”(《論天》293a)。这种学說又被哥白尼所复活了,而它的成功似乎証明了柏拉图在天文学上的审美偏见是正当的。然而不幸开普勒发见了行星是以橢圓形而不是以圓形在运动着的,太阳位于一个焦点而不是位于圓心; 后来牛頓又发现了它們甚至于不是以严格的橢圓形在运动着的。于是柏拉图所追求的,而且显然是被撒摩的亚里士达克所发现的,那种几何学的單純性就終于証明是虛妄的了。

这一段科学史就說明了一条普遍的准則: 任何假說不論是多么荒謬,都可以是有用的,假如它能使发现家以一种新的方式去思想事物的話; 但是当它幸运地已經尽了这种責任之后,它就很容易成为繼續前进的一种障碍了。把对于善的信仰当作科学地理解世界的一把钥匙,这在一定的阶段上对天文学曾經是有用的,但是在以后的每一个时期它都成为有害的了。柏拉图的——尤其是亚里

士多德的——伦理的与审美的偏见曾大大地扼杀了希腊的科学。

值得注意的是，尽管柏拉图对于算学和几何学赋予了极大的重要性，而且算学和几何学对于他的哲学也有着极大的影响；但是近代的柏拉图主义者却几乎毫无例外地全都不懂数学。这就是专业化的罪过的一个例子：一个人要写柏拉图，就一定得把自己的青春都消磨在希腊文上面，以致于竟完全没有时间去弄柏拉图所认为是非常重要的东西了。

第十六章 柏拉图的不朽論

以“斐多”命名的那篇对话，在好几个方面都是非常有趣的。它写的大致是苏格拉底一生中的最后时刻：他临饮鸩之前的谈话，以及他在饮鸩之后的谈话，直到他失掉了知觉为止。这一篇表现了柏拉图心目中具有最高度的智慧与善良而又全然不畏惧死亡的理想人物。柏拉图所描写的面临死亡的苏格拉底，无论在古代的还是近代的伦理上都是重要的。《斐多篇》之对于异教徒或自由思想的哲学家^①，就相当于福音书所叙述的基督受难和上十字架之对于基督教徒。但是苏格拉底在最后时刻的泰然自若，乃是和他对灵魂不朽的信仰结合在一起的；而《斐多篇》之重要就在于它不仅写出了一个殉道者的死难而且还提出了许多学说，这些学说后来都成了基督教的学说。圣保罗和教父们的神学，大部分都是直接或间接从这里面得来的；如果忽略了柏拉图，他们的神学就差不多是不能理解的了。

^① 甚至于许多基督教徒也以为这件事仅次于基督之死。“无论是在古代还是近代的任何悲剧里，无论是在诗歌还是史乘里，（除了一个例外）没有一件事是可以与柏拉图书中苏格拉底的临死时刻相媲美的”。这是卡哲明·周维德牧师的說法。

較早的一篇對話《克利陀篇》述說了苏格拉底的一些友人和弟子們曾怎样安排好一个計劃，使他能够逃到特薩里去。若是他真的逃掉了，或許雅典当局倒会很高兴；并且拟議中的这个計劃可以认为是很有可能成功的。然而苏格拉底却一点也不肯接受这个計劃。他坚持說他已經被合法的程序判决过了，做任何非法事情来躲避懲罰都是錯誤的。他是第一个宣揚我們所称为基督登山訓众的原則的：“我們不應該对任何人以怨报怨，無論我們从他那里受了什么怨”。然后他就設想他自己和雅典的法律进行一場對話，在這場對話里雅典的法律指出他應該对于雅典法律怀有比儿子对于父亲或者奴隶对于主人更大的尊敬，而每一个雅典公民如果不喜欢雅典国家，是可以自由迁移出境的。雅典的法律以下列的話結束其长篇的讲演：

那末，苏格拉底，你听听我們这些把你养大成人的人們的話吧。不要先想到自己的生命和孩子，然后才想到正义；應該先想到正义，这样你在九泉之下的君主面前才能証明你自己正直。因为你若是做出了克利陀所劝你的話，那末無論是你，还是你的亲人，在这一生都不会再幸福、再圣洁、或者再正直，也不会再来生幸福。现在你要是能清白无辜地离去，那末你就是一个受难者而不是一个作恶者；你就不是一个法律之下的牺牲者而是众人之下的牺牲者。但是如果你要以怨报怨、以仇报仇，破坏了你和我們所訂的契約和协定，并且伤害了你本来最不应该伤害的人，那就是說，伤害了你自己、你的朋友和你的国家；那末只要你在世一天，我們就要怀恨你一天；而且我們的兄弟們，即阴世的法律也要把你当作敌人来对待；因为他們将会知道你已經尽了你的力量来毁灭我們了。

苏格拉底說，这个声音“我仿佛听见是在我的耳中嗡嗡作响，

好象是神秘者耳中的笛声那样”。因而他就决定，他的责任是留下来甘心接受死刑。

在《斐多篇》里，最后的时辰到来了，他的枷锁除去了；他获得允许可以和他的朋友们自由谈话。他把他哭哭啼啼的妻子送了出去，为的是使她的忧伤不致于打搅他们的讨论。

苏格拉底一开头就说，虽然任何一个有哲学精神的人都不怕死，而是相反地会欢迎死；然而他却不想了结自己的生命，因为那被认为是非法的。他的朋友就问他，为什么自杀被认为是非法的；他的答复与奥尔弗斯派的学说相符合，而那也几乎恰好是一个基督徒所要说的话。“有一种秘密流传的学说，说人就是囚犯，人是没有权利打开门逃跑的；这是一个我不大了解的大秘密”。他把人和神的关系比作是牛羊对于主人的关系，他说如果你的牛自由行动了结了它自己的性命，你会生气的；因此“就可以有理由说一个人应该等待，而不可了结自己的生命，要等候神来召唤他，就象现在神在召唤着我那样”。他对死并不感到忧戚，因为他相信“首先我是到别的智慧而善良的神那儿去，（我对这一点正象我对任何这类事情那样，是深信不疑的，）而且其次（虽说对这一点我并不那么有把握）我是到已经故去了的人们那儿去，他们比起我在身后留下来的那些人要好得多。我怀着美好的希望，希望还有别的事物在等待着死者，那些事物对于善人要比对于恶人更加美好得多”。

苏格拉底说，死就是灵魂与身体的分离。在这上面我们就遇到了柏拉图的二元论：即，实在与现象，理念与感觉对象，理智与感官知觉，灵魂与身体。这些对立都是相联系着的：在每一组对立中，前者都优越于后者，无论是在实在性方面还是在美好性方面。苦行式的道德便是这种二元论的自然结果。基督教一部分采用了这种学说，但却从未全部加以采用。因为有两个障碍：第一个是，

如果柏拉图是正确的话，创造有形世界就必定是一桩罪恶的事，因此创造主就不能是善良的。第二个是，正统的基督教从来不会让自己谴责婚姻，虽说它认为独身要来得更高贵。而摩尼教徒则在这两点上都要更加一贯得多。

心与物之间的区别——这在哲学上、科学上和一般人的思想里已经成为常识了——有着一种宗教上的根源，并且是从灵魂与身体的区别而开始的。我们曾经说过，奥尔弗斯教徒就宣称自己是大地与星天的儿女，从地得到了身体从天得到了灵魂。柏拉图力图以哲学的语言来表示的，也正是这种理论。

苏格拉底在《斐多篇》里一开始便发挥了他的学说中的苦行主义的涵义，但是他的苦行主义是一种有节制的并带绅士气味的苦行主义。他并不说哲学家应该完全禁绝日常的快乐，而只是说哲学家不应该成为它的奴隶。哲学家不应该为饮食操心，但是当然他应该吃必要数量的食品；苏格拉底并不提倡禁食。并且《斐多篇》也告诉我们，虽然苏格拉底并不嗜酒，但是他在某些场合里比任何别人都喝得多，并且从来不醉。他所谴责的并不是饮酒而是嗜酒。同样地，哲学家也不该操心于恋爱的快乐，或华贵的衣鞋，或其他的个人装饰。他必须全心全意关怀着灵魂，而不关怀身体：“他愿意尽量地离弃身体而转向灵魂”。

显然，这种学说通俗化了之后，就会变成禁欲主义的；但是它的意图，正确地说来，却并不是禁欲主义的。哲学家并不要努力摒绝感官的快乐，而是要想念着别的事物。我就知道有许多哲学家忘记了吃饭，而最后就是在吃饭的时候，他们也还是手不释卷。这些人就是在做着柏拉图所说的哲学家应该做的事了：他们并不以一种道德的努力来摒绝大吃大喝，而只是对于别的事物更感兴趣而已。显然，哲学家们也应该以同样无所操心的方式去结婚并

且生儿育女，但是自从妇女解放以来这一点就变得格外困难起来了。臧蒂普^①是一个悍妇，是一点不足为奇的。

苏格拉底继续说，哲学家想要断绝灵魂与身体的联系，而其他的人则以为一个人如果“没有快乐的感觉，不能享受身体的快乐”，生活就不值得活了。柏拉图的这句话似乎是——或许是无心地——在支持某一类道德学家的见解，那就是，身体的快乐才是唯一能作数的快乐。这类道德学家认为凡是不追求感官快乐的人，就必定要完全避免快乐而过着有德行的生活。这是一个错误，它造成了说不尽的害处。只要心灵和身体的这种划分能加以接受的话，那末最坏的快乐正如最好的快乐一样，就都是心灵方面的，——例如嫉妒，以及各种形式的残酷和爱好权力。弥尔顿的撒旦是远超乎身体苦痛之上的，他献身于一种毁灭性的工作，并从这里面得到一种完全是属于心灵的快乐。有许多著名的教士是已经摒弃了一切感官快乐的，但是由于没有能很好地提防别的快乐，从而被权势爱好心所支配了；以致使他们在从事骇人听闻的暴行和迫害，而名义上却是在为着宗教。在我们今天，希特勒就属于这种类型；无论从哪方面来说，各种感官快乐对于他都并没有什么重要。从肉体的专制之下解放出来可以使人伟大，但也可以使人在罪恶方面伟大，正如在德行方面伟大一样。

然而，这些都是题外的话，我们还是回到苏格拉底的身上来吧。

我们现在就来谈一谈柏拉图所归之于（无论是正确地还是错误地）苏格拉底名下的那种宗教的知识方面。据说身体是获得知识的一种障碍，而且闻和见都是不正确的见证人：真正的存在若是能向灵魂显示出来的话，也只能是显示给思想而不能显示给感官。让

^① 臧蒂普是苏格拉底的妻子。——译者

我們先来考虑一下这一学說的涵义。它包涵着完全摒弃經驗的知識，包括一切历史和地理在內。我們并不能知道有象雅典这样的地方或者有象苏格拉底这样的一个人，他的死和他的慷慨赴死都是属于现象世界的。关于这一切，我們唯有通过聞和見才能有任何的知識，而真正的哲学家却是不注重聞和見的。那末，他还剩下了什么呢？首先，是邏輯和数学；但邏輯和数学都只是假設的，它們并不能証实有关现实世界的任何有絕對意义的論断。下一步——而这一步是决定性的一步——就要有賴于善的理念了。一旦达到了这个理念，据說哲学家就知道了善就是实在，因而就能够推論出来理念世界就是实在的世界。后世的哲学家們提出过种种的論証来証明眞与善的同一性，然而柏拉图似乎假定这是自明的。如果我們想要理解柏拉图，我們就必须假定这一假說已經不需要再加以証实。

苏格拉底說，当心灵沉潜于其自身之中而不为声色苦乐所挠扰的时候，当它摒絕肉体而向往着眞有的时候；这时的思想才是最好的；“这样哲学家就鄙弃了肉体”。从这一点出发，苏格拉底就論到理念，或形式，或本质。絕對的正义、絕對的美与絕對的善都是有的，但它們是眼睛看不见的。“而且我說的不仅是这些，还有絕對的伟大、健康、力量以及万物的本质或万物眞实的性质”。所有这一切都只能由理智的眼力才看得见。因此，當我們局限于肉体之內时，当灵魂被肉体的罪恶所感染时，我們求真理的願望就不会得到滿足。

这种观点就排斥了以科学的观察与实验作为获得知識的方法。实验家的心灵并不是“沉潜于其自身之中”的，并且也不想以避免声色为目的。柏拉图所提出的方法只可能追求两种精神的活動，即数学和神秘主义的洞见。这就說明了，何以这两者在柏拉

图以及在毕达哥拉斯学派中是那么紧密地结合在一起。

对于經驗主义者說来，肉体乃是使我們能与外在的实在世界相接触的东西；但是对于柏拉图来說，它却具有双重的罪恶：它既是一种歪曲的媒介，使我們好象是通过一层鏡子那样地看得模糊不清；同时它又是人欲的根源，扰得我們不能追求知識并看不到真理。以下的引文可以說明这一点：

单凭肉体需要食物这一点，它就成为我們无穷无尽的煩惱的根源了；并且它还容易生病，从而妨碍我們追求真有。它使我們充滿了爱恋、肉欲、畏惧、各式各样的幻想，以及无穷无尽的愚蠢；事实上，正象人們所說的，它剝夺了我們的一切思想能力。战争、厮杀和党爭都是从哪里来的呢？还不是从肉体 and 肉体的欲念那里来的么？战争是由于爱錢引起的，而所以必須要有錢就是为了肉体的緣故与供肉体的享用；由于有这些障碍，我們便不能有时間去从事哲学；而最后并且最坏的就是，纵使我們有暇让自己去从事某种思索，肉体却总是打断我們，給我們的探討造成紛扰和混乱，并且使我們惊惶无措以致不能够看到真理。經驗已經向我們証明了，如果我們要对任何事物有真正的知識，我們就必须摆脫肉体——必须使灵魂的自身看到事物的自身：然后我們才能得到我們所願望的智慧，并且說我們就是爱智慧的人；但这并不是在我們生前而是在我們死后：因为灵魂若是和肉体在一起的时候，就不能有純粹的知識；知識如果真能获得的話，也必须是在死后才能获得。

这样在解脫了肉体的愚蠢之后，我們就会是純洁的，并且和一切純洁的相交通，我們自身就会知道到处都是光明，这种光明不是別的，乃是真理的光。因为不純洁的是不容許接近純洁的。……而純洁化不就正是灵魂与肉体的分离嗎？……这种灵魂之

与肉体的分离与解脱,就叫做死。……而真正的哲学家,并且唯有真正的哲学家,才永远都在寻求灵魂的解脱。

但有一种真正的钱是应该不惜拿一切去交换的,那就是智慧。

神秘教的创始者从前曾提到过一种形象,说凡是未曾神圣化的、未曾入道的人进入下界以后,是要躺在泥坑里的,而凡是入道而又经过纯洁化了的人进入下界以后,就和神明住在一起;这种说法看来是有实际意义的,而并不只是空谈。因为,正象他们神秘教里所说的那样,很多人都是酒神的执杖者,但很少有人是神秘主义者,这些话按我的解释就指的是真正的哲学家。

所有这些言语都是神秘的,并且是得自于神秘教的。“纯洁”是一个奥尔弗斯派的观念,原来有着一种仪式上的意义;但对柏拉图来说,它却是指免于肉体与肉体需要的奴役的自由。使人感兴趣的是,他说到战争是由于爱钱而造成的,而钱之所以需要则仅仅是为着肉体而服务。这一意见的前半截和马克思所主张的意见相同,而后半截则属于另外一种迥然不同的看法了。柏拉图认为,如果一个人的需求减到最低限度,那末他就可以不要什么钱而生活下去;这一点无疑是真确的。但是他还认为,一个哲学家应该免除一切体力劳动;因此哲学家就必需依靠别人所创造的财富而过活。在一个很穷的国家里是不大能有哲学家的。使得雅典人有可能研究哲学的,乃是白里克里斯时代雅典的帝国主义。大致说起来,精神产品也正有如大多数的物质商品是一样地费钱,而且也一样地不能脱离经济条件。科学需要有图书馆、实验室、望远镜、显微镜等等,而且科学家必须由别人的劳动来维持生活。但是对于神秘主义说来,这一切都是愚蠢。一个印度的圣人或西藏的圣人不需要仪器设备,只缠一块腰布,只吃白饭,只靠着非常微薄的布施维持

生活，因为他被人认为是有智慧的。这就是柏拉图观点之邏輯的发展。

再回到《斐多篇》上来：西比斯对于死后灵魂的永存表示怀疑，并且要苏格拉底提出証据来。于是苏格拉底就进行了論証，但是我們必須說他的論証是非常拙劣的。

第一个論証是万物都具有对立面，万物都是由它們的对立面产生出来的，——这种表述使我們想到了阿那克西曼德关于宇宙正义的观点。既然生与死是对立面，所以生和死之中的每一个就必定会产生另一个。由此可知，死者的灵魂是在某个地方存在着的，并且会按适当的順序再回到地上来。圣保罗的話：“种子若不死去就不能新生”，似乎就是属于这样的一种理論。

第二个論証是，知識就是回忆，所以灵魂必定是在生前就已經存在的。支持知識就是回忆这一理論的主要事实是，我們具有象“完全相等”这样一些不能从經驗中得出来的观念。我們有大致相等的經驗，但是絕對相等却是永远不能在可感觉的对象之中找到的；然而我們又知道我們所說的“絕對相等”的意义是什么。既然这不是我們从經驗里学到的，所以就必定是我們从生前的存在里带来了这种知識。他說，类似的論据可以应用于其他一切的观念。这样，本质^①的存在以及我們对它的理解能力就証明了預先存在着有知識的灵魂。

一切知識都是回忆的說法，在《美諾篇》里(82 以下)得到了详尽的發揮。在那篇里，苏格拉底說：“并沒有什么教学，有的只不过是回忆罢了。”他声称能够証明他的論点，于是便要美諾叫进来一个小奴隶，由苏格拉底来問他几何学的問題。这个小奴隶的回答被他們认为表明了他的确是知道几何学的，尽管他一直沒有察觉

① 本质(essence)。——譯者

到自己具有这种知識。《美諾篇》和《斐多篇》都得出同样的結論：知識是灵魂从生前的存在里带来的。

关于这一点，我們可以指出，首先是这一論据完全不能够应用于經驗的知識。这个小奴隶是不能被引导到“回忆”起来金字塔是什么时候建造的，或者特罗依战争是不是确实发生过，除非他恰好当时是亲身在場。唯有那种被称为“先天”的知識——尤其是邏輯和数学——才可能設想是与經驗无关而且是人人都有的。而事实上（撇开神秘的直观不談），这就是唯一被柏拉图所承认真正是知識的那种知識。讓我們来看，在数学上我們可以怎样对待这种論証。

例如相等这个概念。我們必須承认，在可感觉的对象里，我們並沒有恰恰相等的經驗；我們只是看到大致相等。那末，我們是怎么达到絕對相等的观念的呢？还是，也許我們并不具有这样的观念呢？

讓我們举一个具体的例子。一公尺的定义就是现存于巴黎的某根棍子在一定溫度之下的长度。如果我們提到別的一根棍子，說它的长度恰恰是一公尺；这又應該是什么意思呢？我并不以为我們这句话有任何意义。我們可以說：目前科学所已知的最精确的計量过程也无法指明，我們的棍子比起巴黎的标准尺来究竟是长些还是短些。如果我們足够大胆的話，我們还可以加上一个預言，即未来的任何計量技术上的改进都不能够改变这一結果。就經驗的証据可以随时对它加以反証的这种意义而論，則它仍然只是一种經驗的表述。我并不以为我們真正具有柏拉图設想我們所具有的那种絕對相等的观念。

纵使我們具有这种观念，很明显的小孩子在到达一定的年齡之前也是并不具有它的，这种观念显然是由經驗所引导出来的，虽說它不是直接从經驗里得出来的。此外，除非我們生前的存在并

不是感官-知觉的存在,否則的話它便会象我們的现世生命一样地不能够产生观念; 如果可以假設我們现世以前的生存有一部分是超感觉的,那末对于我們现世的生存为什么又不做同样的假設呢? 所以根据这一切理由,这种論証乃是不能成立的。

回忆說既被认为是已經成立,于是西比斯就說:“关于所需的証明有一半是已經証明了; 那就是,在我們生前我們的灵魂便已存在着; 但是另有一半,即灵魂在死后也象在生前一样地存在着,則还没有得到証明”。于是苏格拉底就自己着手来解决这个問題。他說,如上所述,万物都是由它自己的对立面而产生的,因此可见死必定产生生,正如产生生死一样。但是他又补充了另一个在哲学上有着更悠久的历史の論据:唯有复杂的才可以被分解,而灵魂也如理念一样,乃是单一的而并不是由許多部分所合成的。應該认为凡是单一的都不能有开始,或終結,或变化。本质是不变的:例如絕對的美永远是同一个,而美的事物則在不断地变化。所以凡被我們所看見的事物都是暫时的,但没有被我們所看見的事物則是永恒的。身体是看得見的,但灵魂是看不見的; 因此灵魂應該划归为是永恒的那一类的东西。

灵魂既是永恒的,所以它就善于观照永恒的事物,也就是本质; 但是当它在感官-知觉之中观照万物流变的世界时,它就要迷乱了。

当灵魂使用身体作为一种知觉的工具时,也就是說,当使用视觉或听觉或其他感官的时候(因为所謂通过身体来知觉,其意义也就是通过感官来知觉),……灵魂便被身体拖进了可变的領域,灵魂就会迷惘而混乱; 当它一接触到变化,世界就会纏繞住它,它就要象一个醉汉一样。……但是当它返回于其自身之中而进行思索的时候,那末它就进入了另一个世界,那就是純洁、

永恒、不朽与不变的领域，这些都是灵魂的同类，而且只要是当它独自一人而又无拘无束的时候，它就总是和它们生存在一起的；这时候它就不再陷于错误的道路，它就与不变相感通而本身也成为不变的了。灵魂的这种状态就叫作智慧。

真正哲学家的灵魂在生时已经从肉欲的束缚之下解放了出来，在死后就要到那个看不见的世界里去，与众神在一起享福。但是不纯洁的灵魂爱恋着肉体，便会变成荒冢里的游魂，或者各按其特性而进到动物的身体里面去，或是驴，或是狼，或是鹰。一个虽曾有德但并不是哲学家的人，则死后就将变为蜜蜂，或黄蜂，或蚂蚁，或者是其他某种群居的有社会性的动物。

唯有真正的哲学家死后才升天。“凡是不曾研究过哲学的人以及在逝世时并不是全然纯洁无瑕的人，没有一个是可以与众神同在的；只有爱知识的人才能够”。这就是何以真正笃奉哲学的人要摒绝肉欲了：并不是他们怕贫穷或者耻辱，而是因为他们“意识到灵魂只不过是附着在身体上，——在哲学来接引它以前，它只能通过牢狱中的铁窗，而不能够以它自己并通过它自己来观看真实的存在，……并且由于欲念的缘故，它在自己的被俘期间已经变成了一个主要的同谋犯了”。哲学家是有节制的，因为“每种快乐和痛苦都是一个把灵魂钉住在身体上的钉子，直到最后灵魂也变得和身体一样，并且凡是身体所肯定为真实的，它也都信以为真”。

说到这里，西米阿斯就提出了毕达哥拉斯的见解说，灵魂乃是一曲音乐，并质问道：如果琴碎了，音乐还能继续存在吗？苏格拉底回答说，灵魂并不是一曲音乐，因为一曲音乐是复杂的，但灵魂则是单一的。此外，他还说，以灵魂为一曲音乐的这种观点是与回忆说所已证明了的灵魂预先存在不相符合的；因为在琴以前音乐并不存在。

苏格拉底继续叙述了他自己哲学的发展史，那虽然非常之有趣，却与主要的论证没有什么关系。他进一步发挥理念论而达到了这一结论：“理念是存在的，其它事物都分享理念并从理念得到它们的名字”。最后他还描述了人死以后灵魂的命运：善者升天，恶者入地狱，中间的则入炼狱。

这篇对话还描写了他的临终以及他的诀别。他最后的话是：“克利陀啊，我欠阿斯克列皮乌斯一只公鸡；你能记得偿还这个债吗？”人们得病好了之后，就向阿斯克列皮乌斯献上一只公鸡；而苏格拉底是害过一生间发性的寒热病而痊愈了的。

斐多结论说，“在他那时代所有的人之中，他是最有智慧的、最正直的、最善良的人。”

柏拉图笔下的苏格拉底成了后来世代代哲学家的典型。在伦理上我们对他应当怎样看法呢？（我只谈柏拉图所描绘的苏格拉底那个人。）他的优点是显著的。他对世俗的成败不介意，他是那样地大勇不惧，以致于直到最后时刻他始终保持着安详、儒雅与幽默，并且对自己所信仰的真理比对任何其他的事物都更为关怀。然而，他也有一些非常严重的缺点。他的论证是不诚恳的，是诡辩的；在他暗地的思想里，他是在运用理智来证明他所喜欢的那些结论，而不是把理智运用于对于知识的无私追求。他也有一些沾沾自喜和油腔滑调的东西，使人联想到一个属于坏的那种传教士。如果临死时他不曾相信他是要与众神在一起享受永恒的福祉，那末他的勇敢就会更加是了不起的了。苏格拉底不象他的某些前人那样，他在思维上是不科学的，而是一心一意要证明宇宙是投合他的伦理标准的。这是对于真理的背叛，而且是最恶劣的哲学罪恶。作为一个人来说，我们可以相信他有资格上通于圣者；但是作为一个哲学家来说，他可就需要长时期住在科学的

炼狱里面了。

第十七章 柏拉图的宇宙生成論

柏拉图的宇宙生成論是在《蒂迈欧篇》^①里提出来的，这篇对话被西塞罗译成了拉丁文，后来就成为西方中世纪唯一的一篇为人所知的对话。无论是在中世纪、还是在更早一些的新柏拉图主义里，这一篇都比柏拉图的任何其他作品具有更大的影响；这是很可怪的，因为比起他的其他的著作来，这一篇里面显然包含着有更多的简直是愚蠢的东西。作为哲学来说，这一篇并不重要，但是在历史上它却是如此之有影响，以致我们必须相当详细地加以考察。

在早期各篇对话中苏格拉底所占的那个地位，在《蒂迈欧篇》里已被一个毕达哥拉斯主义者所代替了；毕达哥拉斯学派的学说包括以数解释世界的观点在内，大体上也被柏拉图所采用了。这篇对话一开头是《国家篇》前五卷的提要，然后是关于大西岛的神话，据说这是在赫丘利士之柱^②以外的一个岛，比利比亚和亚细亚加在一起还要大。随后这位毕达哥拉斯派的天文学家蒂迈欧就进行讲述世界的历史，直迄创造人类为止。他所说的大致如下。

凡是不变的都被理智和理性所认知，凡是变的都被意见所认知。世界既然是可感的，所以就不能是永恒的，而一定是被神所

① 这篇对话里有許多模糊不清之处，曾引起注释家间的許多爭論。总的说来，我发觉我自己的意见和康福德在其佳作《柏拉图的宇宙論》一书中所表示的意见，大多是一致的。

② 赫丘利士之柱即直布罗陀海峡。——中译本编者

創造出来的。而且神既是善的，所以他就按照永恒的模式来造成世界；他既然不嫉妒，所以他就願意使万物尽可能地象他自己。“神願望一切事物都應該是尽可能地好，而沒有坏”。“看到了整个的可见界并不是靜止的，而是处于一种不規則和无秩序的运动之中，于是神就从无秩序之中造出秩序来”。（这样看起来柏拉图的神并不象犹太教与基督教的上帝；柏拉图的神不是从无物之中創造出世界来，而只是把預先存在着的质料重新加以安排。）神把理智放在灵魂里，又把灵魂放在身体里。他把整个的世界造成为一个既有灵魂又有理智的活物。仅只有一个世界，而不是象苏格拉底以前各家所說的那样有着許多的世界；不可能有两个以上的世界，因为世界是被創造出来的一个摹本而且是被設計得尽可能地符合于为神所理解的那个永恒的原本的。世界的全体是一个看得见的动物，它里面包罗着一切其他的动物。它是一个球，因为象要比不象更好，而只有球才是处处都相象的。它是旋轉的，因为圓的运动是最完美的；既然旋轉是它的唯一的运动，所以它不需要有手或者脚。

火、气、水、土四种元素每一种都显然各为一个数目所代表而构成連比例，也就是說，火比气等于气比水，等于水比土。神用所有的元素創造了世界，因此它是完美的，而不会有衰老或疾病。它是由于比例而成为和諧的，这就使它具有友誼的精神，并且因此是不可解体的，除非是神使它解体。

神先創造了灵魂，然后創造了身体。灵魂是由不可分-不可变的東西与可分-可变的東西所合成的；它是第三类的与中間性的一种本质。

随后就是一段毕达哥拉斯派关于行星的解說，并引到了一种关于時間起源的解释：

当創造主和父看到被他所創造的生物，亦即被創造出来的永恒的神的影像，在运动着、在生活着的时候，他感到喜悅；他满怀喜悅地决心使摹本格外要象原本；既然原本是永恒的，他就力图使宇宙也尽可能地永恒。然而理想的生命的性质是永远不朽的，但要把这种属性完美无缺地赋予一个生物却又是不可可能的。于是他就决心使永恒具有一种运动着的影像；当他給天上安排了秩序以后，他便使这种影像既然是永恒的但又依数目而运动，而永恒本身則始終为一。这种影像我們就称为“時間”。^①

在此以前，既沒有日也沒有夜。关于永恒的本质，我們絕不能說它过去存在或者将来存在；惟有說它现在存在才是正确的。但这就蘊涵着：說“运动着的永恒的影像”过去存在而且将来存在的这种說法乃是正确的。

時間和天体是在同一瞬間出現的。神造出了太阳，从而动物才能学习算学，——若是沒有日与夜的相續，可以設想我們是不会想到数目的。日与夜、月与年的景象就創造出来了关于数目的知識并賦給我們以時間的概念，从而就有了哲学。这是我們所得之于视觉景象的最大的恩賜。

除了世界作为一个整体而外，还有四种动物：即神、鳥、魚和陆上的动物。神主要是火，恒星則是神圣的永恒的动物。創造主告訴众神說，他可以毁灭他們，但是他不会这样做。在他創造出来了不朽的与神圣的部分之后，他就让众神去創造其他一切动物的可朽的部分。（这或許也象柏拉图其他各段有关神的說法一样，是不能看得太认真的。蒂迈欧一开头就說他只是在寻求概然性而并不能有把握。有許多的細節显然都只是想象的，而并不意味着真

① 伏汉(Vaughan)写他那首以“那天夜里我看见了永恒”为起句的詩歌时，他一定是讀过上引的这段話的。

是那样。)

蒂迈欧說創造主为每一个星体都創造了一个灵魂。灵魂有感觉、爱情、恐惧和憤怒；如果他們克服了这些，他們就能正直地生活，否則就不能。一个人如果一生良好，死后他就到他的那座星里面永远幸福地生活下去。但是如果他一生恶劣，他就会在来生变成女人；如果他(或者說她)繼續作恶，他(或者說她)就会变成畜牲，并将繼續不断地經歷輪迴直到理性最后占了上风为止。神把某些灵魂放在地上，某些放在月亮上，某些放在其他的行星上和星座上，而让众神去塑造他們的身体。

因有两种：一种因是理智的，一种因是被别的因所推动而不得不再去推动别的。前一种赋有心灵，并且是美好的事物的制造者，而后一种則产生无秩序、无計劃的偶然作用。这两种都应该加以研究，因为創造是两者兼而有之的，是由必然与心灵所构成的。(我們應該注意，必然性是并不服从創造主的权力的。)蒂迈欧于是就进而探討必然性所起的作用。

土、气、火和水都不是最初的原理或字母或元素；它們甚至于也不是音节或者最初的合成物。例如火不應該叫作这而應該叫作这样，——那就是說，它并不是一种实质，而毋宁只是实质的一种状态。在这里就出現了一个問題：可理解的本质是否仅仅是名字呢？他告訴我們說，答案就要看心灵和真正的意見是不是同一个东西。如果它不是，那末知識就必定是关于本质的知識，因此本质就絕不能仅仅是名字而已。然而心灵与意見当然是不同的，因为前者是由教导所培植起来的，而后者則是由說服所培植起来的；前者伴随着真正的理性，而后者則否；人人都享有真正的意見，但心灵却只是神的与很少数人的属性。

这就引到了一种頗为奇怪的空間理論，——即把空間看成是

介乎本质世界与流变的、可感的事物的世界两者中间的某种东西。

有一种存在是永远同样的，它既不是被创造的、也不可毁灭，它永远不从外部接受任何东西到它自己的里面来，它自己也永远不到任何其他东西那里去，它是为任何感官所看不见的、所察觉不到的，唯有理智才有资格思索它。和它名字相同并与它相似的还有另外一种性质，那是被感官所知觉的、被创造出来的，永远在运动着，在一定的位置变化又从一定的位置消失；而它只能被意见和感官所领悟。还有第三种性质，那就是空间，它是永恒的、不容毁灭的并且为一切被创造的事物提供了一个住所，它无需靠感官而只要凭一种虚假的理性就可以认知，并且它很难说是实在的；我们就象在梦里那样地看到它，我们可以说一切存在都必然地据有某个位置并占有空间，而凡是既不在天上又不在地上的便没有存在。

这是一段非常难解的话，我一点也不冒充能完全理解它。我想上述的理论必定是由于对几何学的思考而产生的；几何学也象算学一样，看来仿佛是一桩纯粹理性的事，但又必须牵涉到空间，而空间又是感觉世界的一个方面。一般说来，以后世的哲学家来作类比总归是想象的事，但我想康德一定会很喜欢这种关于空间的观点的，这种观点非常近似于康德自己的观点。

蒂迈欧说，物质世界的真正原素并不是土、气、火和水，而是两种直角三角形；一种是正方形之半，一种是等边三角形之半。最初一切都是混乱的，而且“各种原素有着不同的地位，后来它们才被安排好，从而形成了宇宙”。但是当时神是以形和数来塑造它们的，并且“从不美不善的事物中把它们创造得尽善尽美”。上述的两种三角形，据他说乃是最美的形式，因此神就用它们来构成物质。用这两种三角形就可能构造出五种正多面体之中的四种，而

四种原素中每一种的每一个原子都是正多面体。土的原子是立方体；火的原子是四面体；气的原子是八面体；水的原子是二十面体（我下面就將談到十二面体）。

关于正多面体的理論是在欧几里德的第十三卷中提出来的，在柏拉图的时候这还是一种新发现；这一理論是由泰阿泰德完成的，泰阿泰德在以他的名字命名的那篇對話里，看来还是个非常年青的人。按照傳說，他是第一个証明了只有五种正多面体的人，并且他发现了八面体和二十面体。^① 正四面体、八面体和二十面体的表面都是等边三角形；但十二面体的表面則是正五边形，因此就不能够用柏拉图的二种三角形构造出来。因为这个緣故，所以他就沒有用它来和四种原素連系在一起。

关于十二面体，柏拉图只是說：“神用以勾划宇宙的还有第五种的結合方式”。这句话很含混，并且暗示着宇宙是一个十二面体；但是在別的地方他又說宇宙是一个球。五角形在巫术中一直是非常重要的，这种重要地位显然是来自毕达哥拉斯学派，他們称五角形为“健康”，并以它作为辨識他們团体的成員的一种符号。^② 它的性质似乎是得之于十二面体的表面是五边形的这一事实，而且它在某种意义上乃是宇宙的符号。这个題目很吸引人，但是很难肯定其中到底有多少是靠得住的。

討論过了感觉以后，蒂迈欧就进而解释人的两种灵魂，一种是不朽的，一种是有朽的。前者是創造主的神所創造的，后者則是众神所創造的。有朽的灵魂要“服从可怕的不可抗拒的情感，——首先是快乐，那对罪恶是最大的刺激，其次是痛苦，那会妨碍善良；还有粗暴与恐惧这两个愚蠢的參謀，还有难以平息的盛怒以及容易

① 见希斯：《希腊的数学》，卷一，第 159、162、294—296 頁。

② 同上书，第 161 頁。

引入歧途的希望；他們（众神）按照必然的法則把这些和非理性的感觉与肆无忌惮的情爱混合在一起，这样就造成了人”。

不朽的灵魂在脑袋里，有朽的灵魂則在胸中。

还有几段奇怪的生理学，例如，大腸的目的是为了儲藏食物以免貪吃；然后就又是另一段关于灵魂輪迴的叙述。怯懦的或者不义的人，在来生就要变成女人。认为无需数学的知識而只需观察星象就可以学习到天文学的那些头脑簡單而又輕率的人就变为鳥；那些不懂哲学的人就变成陆上的野兽；极其愚蠢的則变为魚。

这篇對話的最后一段总结說：

現在我們可以說，我們关于宇宙性质的探討已經結束了。世界容納了有朽的和不朽的动物，并且以这些动物而告完成；世界本身就变成了一个看得见的动物，包括着可以看得见的——可感觉的創造主神，他是理智的影像，是最伟大的、最善良的、最美好的、最完全的，——那唯一被創造出来的天。

我們很难知道在《蒂迈欧篇》中，哪些是應該認真对待的，哪些應該看做是幻想的游戏。我认为，把創造当作是从混沌之中造出秩序来的那种說法，是應該十分认真地加以对待的；四原素之間的比例以及它們对于正多面体和它們的組成部分的三角形的关系，也应该如此。关于時間和空間的說法显然是柏拉图所相信的东西，同时把被創造的世界視為是永恒原型的一个摹本的那种见解也是这样。世界里混合着必然与目的，这早在哲学的兴起以前已經是一切希腊人实际上所共有的一种信仰了。柏拉图接受了它，从而就避免了那个曾使得基督教神学感到困恼的罪恶問題。我认为他的世界-动物的說法也是認真的。但是关于輪迴的細節和論及众神的那些部分以及其他的不重要之点，則我认为只是插了进来以便說明一种可能的具体内容而已。

由于它对于古代和中世纪思想的巨大影响，所以全篇的对话，正如我已经说过的，都值得加以研究；而且这种影响也决不限于它那幻想性最少的部分。

第十八章 柏拉图哲学中的知识与知觉

絕大多数的近代人都认为經驗的知識之必須依靠于，或者得自于知觉，乃是理所当然的。然而在柏拉图以及其他某些学派的哲学家那里，却有着一种迥然不同的学说，大意是说没有任何一种配称为“知識”的东西是从感官得来的，唯一真实的知識必須是有关于概念的。按照这种观点，“ $2+2=4$ ”是真正的知識；但是象“雪是白的”这样一种陈述則充滿了含混与不确切，以致于不能在哲学家的真理体系中占有一席之地。

这种观点也許可以上溯到巴門尼德，但是哲学界之获得它的明确形式則須归功于柏拉图。我在本章中只准备討論柏拉图对于知識与知觉乃是同一回事的这一观点所做的批評，这种批評占据了它的《泰阿泰德篇》的前半部。

这篇对话本来是要寻求“知識”的定义，但是結果除了消极的結論而外并没有达到任何别的結論；有几个定义提出来之后又被否定了，始終沒有提出来过一个令人认为滿意的定义。

所提出的第一个定义，也是我要考虑的唯一的一个定义，就是泰阿泰德所说的如下的話：

“我觉得一个知道了某一事物的人，也就是知觉到了他所知道的那一事物，而且我目前所能看出的就是：知識并不是什么别的东西，只不过是知觉罢了”。

苏格拉底把这种学說等同于普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”的学說，亦即任何一事物“对于我来说就是我所看到的那种样子，对于你来说就是你所看到的那种样子”。苏格拉底又补充：“所以知觉总是某种实有的东西，并且它作为知識是不会有錯誤的”。

随后有很大一部分論証是討論知觉的特性的：这一点討論完了之后，很快地就証明了象知觉所形成的那样一种东西絕不能够是知識。

苏格拉底把赫拉克利特的学說加到普罗泰戈拉学說的上面来；赫拉克利特說万物永远都在变化着，也就是說，一切“我們高兴称之为实‘有’的东西，实质上都是处于变的过程”。柏拉图相信这对感官的对象說来是真的，但对真正知識的对象說来却并不如此。然而在通篇的对話里，他的正面的学說始終都保留在幕后。

把赫拉克利特的学說(哪怕它只能适用于感官的对象)和知識即知觉的那个定义加在一起，就会得出：知識乃是属于变化着的东西，而不是属于实有的东西的。

在这一点上，便有着某些带有根本性的难题了。他告訴我們說，既然6大于4，但小于12，所以6同时是既大又小的，这是一个矛盾。又如苏格拉底比泰阿泰德高，而泰阿泰德是一个还没有长成人的青年；但是过几年以后，苏格拉底就要比泰阿泰德矮。因此苏格拉底是又高又矮的。这种关系性命題的观念似乎难住了柏拉图，正象它难住了直迄黑格尔为止的大多数的伟大哲学家一样(包括黑格尔在内)。然而这些难题对于这一論証來說并没有很密切的关系，所以不妨忽略过去。

再回到知觉上来，知觉被认为是由于对象与感觉器官之間的互相作用而引起的。按照赫拉克利特的学說，后两者都是永远在变化着的，而两者在变化时同时也就在改变着知觉。苏格拉底說，

当他健康的时候他觉得酒很甜，但是当他有病的时候就觉得酒很酸。这里就是知觉者的变化造成了知觉上的变化。

某些反对普罗泰戈拉学说的意见也被提了出来，后来其中有一些又被撤回了。有的质问说，普罗泰戈拉应该同等地承认猪和狒狒也是万物的尺度，因为它们也是知觉者。关于作梦时和疯狂时知觉的有效性问题，也被提了出来。有人提到，如果普罗泰戈拉是对的，那末就没有一个人比别人知道得更多：不仅仅普罗泰戈拉是象众神一样地有智慧，而且更严重的是他不会比一个傻子更有智慧。此外，如果每一个人的判断都象别人的判断一样正确，那末判断普罗泰戈拉是错了的人，也就同样有理由被认为是象普罗泰戈拉一样地对正当了。

于是苏格拉底就出来暂时使自己站到普罗泰戈拉的地位上，而对于这些反对的意见找到了一个答案。就做梦而论，则知觉之作为知觉仍然是真确的。至于那个猪和狒狒的论证，却被当作是一种庸俗的取闹而被勾销了。至于另一个论证说，如果每一个人都是万物的尺度，那末人人就都是象别人一样地有智慧；苏格拉底就代表普罗泰戈拉提出了一种非常有趣的答案，那就是，一个判断虽然不见得比另一个判断更真，但是就其能有更好的后果这一意义来说，它却可以比另一个判断更好。这就暗示了实用主义。^①

然而，苏格拉底虽然发明了这种答案，这种答案却不能使他满足。例如，他极力说当一个医生预言我患病的过程时，他对于我的未来确乎是知道得比我要多。又如当人们对于国家要颁布什么样的法令才是明智的这一问题的意见分歧时，这一争端就表明了某些人对于未来具有着比别人更多的知识。这样，我们就不能逃避这个结论：即，一个有智慧的人比起一个傻瓜来，乃是万物的更好的

^① 最初提示了费·坎·斯·席勒使他赞赏普罗泰戈拉的，大概就是这段话了。

尺度。

所有这些都是反对人是万物的尺度这一学说的，而只是间接地才反对“知识”即“知觉”的学说，因为后一种学说可以导致前一种学说。然而，也有一种直接的论证，即我们必须对记忆和对知觉一样地加以承认。同意了这一点之后，于是原来提出的定义也就在这个限度上被修正了。

其次，我们就要谈对赫拉克利特学说的批评。据说根据他的弟子在以弗所的俊秀少年们中间的那种做法，这一点最初是被推到了极端的。每一事物都可以有两种变化方式，一种是运动，一种是性质的变化；而流变的学说则主张一切事物永远是在这两方面都变化的。^①而且不仅仅一切事物都永远在经历着某种质变，并且一切事物还都永远在变化着自己的全部性质，——据说以弗所的聪明人就是这样想法的。这就造成了非常尴尬的后果。我们不能说“这是白的”，因为如果在我們开始说这话的时候，它是白的，但在我們说完了这句话以前，它已经就会不再是白的了。说我們正在看见一个物体的这种说法是不对的，因为看见正在不断地变为看不见。^②如果一切事物都以所有的方式在变化着，那末看见就没有权利叫做看见而不叫做看不见，或者是知觉叫做知觉而不叫做不知觉。而且当我们说“知觉就是知识”时，我们也正同样可以说“知觉就是非知识”。

① 无论是柏拉图还是在以弗所蓬勃活跃着的青年们似乎都不曾注意到，在极端的赫拉克利特的学说里运动乃是不可能的。运动要求一个东西 A，时而在此处时而在彼处；但当它运动时，它又必须始终都是这同一个东西。在柏拉图所考查的那个学说里既有性质的变化也有位置的变化，却没有实质的变化。在这一方面，近代的量子物理学跑得比柏拉图时代最极端的赫拉克利特的弟子们还要远得多。柏拉图一定会认为这是科学的致命伤，但它已经证明了并非如此。

② 可与下列的广告对照：“美孚壳牌，始终不变”。

上述的論證等于是說，無論在不断的流变里可能有其他的什么，但是字的意义，至少在一定的時間之內，必須是固定不变的；否則就沒有任何論断是确定的，也沒有任何論断是真的而非假的了。如果討論和知識是可能的話，就必須有某种东西或多或少是恒常不变的。这一点我以为是應該加以承认的。但是流变說的大部分是与这种承认相符合的。

談到这里，柏拉图就拒而不肯討論巴門尼德，理由是巴門尼德太伟大了、太崇高了。他是一个“可敬可畏的人物”。“他有一种非常高貴的深度”。他是“一个我最为尊敬的人”。柏拉图的这些話就表明了他是热爱一个靜态的宇宙的，而且他并不喜欢自己为了論證的緣故曾經加以承认过的那种赫拉克利特式的流变。但是在表现了这种敬意之后，他却努力避免發揮巴門尼德的理論以代替赫拉克利特。

現在我們就来談柏拉图反对知識等于知觉的最后論据。他一开始就指出我們是通过眼和耳来知觉，而不是用眼和耳在知觉；于是他繼續指出我們有些知識是并不与任何感觉器官相联系的。例如我們可以知道声音和顏色是不一样的，尽管並沒有任何一种感觉器官可以知觉这两者。並沒有任何特殊的器官可以知觉“一般的存在与不存在、相似与不相似、同一与不同以及一与多”。同理也适用于荣誉与不荣誉、好与坏。“心灵通过它自身的功能而思考某些事物，但是其余的事物則需通过身体的官能”。我們通过触觉而知觉到硬与軟，但是判断它們的存在以及它們之間的对立的則是心灵。唯有心灵才能够达到存在；但如果我們不能够达到存在，我們就不能达到真理。因此我們就不能单单通过感官而认知事物，因为单单通过感官我們并不能知道事物是否存在。所以知識就在于思索而不在于印象，并且知觉也就不是知識；因为知觉“既然完全

不能認識存在，所以它对于認識真理就是沒有份的。”

要在这一反对知識等于知觉的論証里分辨清楚有哪些可以接受而哪些必須加以拒絕，并不是很容易的事。柏拉图所討論的有三个相互联系着的論題，即：

- (1) 知識就是知觉；
- (2) 人是万物的尺度；
- (3) 一切事物都处于流变状态。

(1) 第一个論題（柏拉图的論据主要地仅只涉及到这个論題）除了我們刚才所談过的那最后一段話而外，几乎並沒有怎么就其本身加以討論过。这里所論証的是：比較法、关于存在的知識以及对于数的了解，——这些对于知識來說都是最本质的东西，但是这些却不能包括在知觉之内，因为它们并不是通过任何感觉器官而产生的。关于这些，我們下面所要談的东西各有不同。讓我們先从相似与不相似来开始。

假設有兩片顏色，兩者都是我正看到的，無論實際上它們相似與否，但它們都是我，就我而論，所應該加以接受的，並且確乎不是作為一種“知觉”而是作為一種“知觉判斷”來接受的。我應該說，知觉並不是知識，而僅僅是所發生的某種事件；它同等地既屬於物理世界又屬於心理世界。我們很自然地象柏拉圖那樣，要把知觉想象為是知觉者與對象之間的一種關係：我們說“我看見一張桌子”。但是這裡的“我”和“桌子”乃是邏輯的構造。這裡未經加工的事物的核心只不過是某些片段的顏色而已。這些顏色是和觸覺的影像結合在一起的，它們可以引起字句，並且可以成為記憶的來源。被觸覺影像所填充起來的知觉就變成了一個“客體”，於是它就被我們認為是物理的；而被字句和記憶所填充起來的知觉就變成了一種“知觉作用”，它就成為“主體”的一部分，并被我們認為是心理

的。知觉仅只是一次事件，既不真也不假；但以字句所充实起来的知觉则是一个判断，可以有真或者假。这种判断我就称之为“知觉判断”。“知識就是知觉”这个命题的意义必须解释为“知識就是知觉判断”。它唯有以这种形式才可能在文法上是正确的。

再回到相似与不相似的问题上来；当我同时知觉到两种颜色的时候，非常有可能它们的相似与不相似都是感觉与料的一部分，并且可以用知觉判断来加以肯定。柏拉图的论证是说我们并不具有可以知觉相似与不相似的感觉器官，这是忽视了大脑皮质而认为一切感觉器官都必须是在身体的表面上。

把相似性与不相似性认为是包括在可能的知觉与料之内的论证如下。假设我们看见了两片颜色 A 与 B，假设我们判断“A 与 B 相似”。让我们再进一步象柏拉图那样地假设这样的判断一般说来是正确的，而特殊说来在我们所考察的情况中也是正确的。于是 A 与 B 之间就有一种相似的关系，而并不仅仅是从我们方面来断定相似与否时的一种判断。因为如果仅只有我们的判断，那它就会是一个任意的判断，而不可能有真或假了。既然它显然地可能有真或者假，所以相似性就存在于 A 与 B 之间，而不能仅是某种“心理”的东西。“A 与 B 相似”这一判断之所以为真（假如它是真的话），乃是由于有一个“事实”，正象“A 是红的”或者“A 是圆的”这种判断是一样的。心灵对相似与否的知觉并不比心灵对颜色的知觉有着更多的关系。

我现在就来谈存在，这是柏拉图所极为强调的。他说，关于声音和颜色我们有一种思想可以同时包含这两者，那便是它们存在。存在属于一切的事物，并且是心灵本身所能认知的那些事物之一；不达到存在就不可能达到真理。

这里我们所反驳柏拉图的论证，与上面所反驳相似与不相似

的論証是全然不同的。这里的論証是：柏拉图关于存在所說的一切話都是坏文法，或者不如說是坏語法。这一点不仅与柏拉图的关系是重要的，而且对于其他的題目（例如对上帝存在的本体論的証明）也是重要的。

假設你对一个小孩子說“獅子是存在的，但麒麟并不存在”，你可以把他帶到动物园里去，跟他說“瞧，这就是獅子”；从而証明你那与獅子有关的論点。可是除非你是一个哲学家，否則你一定不会补充說：“现在你可以看到，那是存在的了”。但如果你是一个哲学家并且真的补充說了这一点，那你就是在說着毫无意义的話了。說“獅子存在”就是說“有獅子”，也就是說“对于一个合适的 x 來說，‘ x 是獅子’是真的。”但是我們却不能談論一个合适的 x ，說它“存在”；我們只能把这个動詞应用于一种完全的或不完整的描述。“獅子”是一个不完整的描述，因为它可以应用于許多的客体：“这个动物园里的最大的獅子”則是完整的描述，因为它只能应用于一个客体。

现在假設我正在注視着一片鮮紅。我可以說“这是我现在的知觉”，我也可以說“我现在的知觉存在”；但是我一定不能說：“这存在”，因为“存在”这个字只有在用之于与一个名字相对立的一种描述时，才是有意义的。^① 这就把存在处理成是心灵在客体里所察觉到的事物之一。

现在我就来談对于数的理解。这里要加以考虑的是两种非常不同的东西：一方面是算学的命題，另一方面是計数上的經驗命題。“ $2+2=4$ ”属于前一种；“我有十个指头”則属于后一种。

我应该同意柏拉图的說法，即算学以及一般的純粹数学并不

① 关于这个題目，請參看本书最后一章。

是从知觉得来的。纯粹数学包含着有类于“人是人”那样的同义反复，但通常只不过是更为复杂罢了。要知道一个数学命题是否正确，我们并不需要研究世界，而只需研究符号的意义；而符号，当我们省略掉定义之后（其目的只是为了简化），就只不过是“或者”与“不是”以及“一切”与“某些”等等之类的字，而这些字并不象“苏格拉底”，它们并不指示现实世界中的任何事物。一个数学方程式肯定两组符号有着同一的意义；只要使我们自己限于纯粹数学的范围之内，这种意义就必定是一种无需我们知道任何能被知觉的事物便可以加以理解的意义。因此，数学的真理，正象柏拉图所说，乃是与知觉无关的；它是非常奇特的一种真理，并且仅只涉及符号。

计数的命题，例如“我有十个指头”，就完全是属于另一种范畴了，并且显然是（至少一部分是）要依靠知觉的。“指头”的概念很明显地是从知觉中抽象出来的；但是“十”这个概念又是怎样的呢？这里我们似乎达到了真正的共相，或者柏拉图的理念。我们不能说“十”是从知觉之中抽象出来的，因为凡是看成是十个的有关某种事物的任何知觉，也都可以同样地看成是别的数目。假使我是用“指”这个名字来称整个一只手的全部手指头；那末我可以说“我有两个指”，而这也就描述了我此前用十这个数字所描述的同个知觉事实。这样，在“我有十个指头”这一陈述里比起在“这是红的”这样的一种陈述里来，知觉就占有更少的地位，而概念则占有更多的地位。然而这个问题只是程度的不同。

关于有“十”这个字出现的命题，我们完全的答案是：当我们把这些命题加以正确分析的时候，我们就可以发现它们并没有包含任何成份是与“十”这个字相当的。要以十这样大的数目的例子来解说这一点是比较复杂的；因此，不妨让我们代之以“我有两只

手”。这就意味着：

“有一个 a 于是便有一个 b ，而 a 与 b 并不是同一个。当，并且唯有当， x 是 a 或者 x 是 b 的时候，‘ x 是我的一只手’才是真的，无论 x 可能是什么”。

在这里“两”这个字并没有出现。的确 a 和 b ，这两个字出现过，但是我们并不需要知道它们是两个，就正象我们并不需要知道它们是黑的还是白的，或者可能具有任何别的颜色一样。

因而，数在某种严格的意义上来说，便是形式的。足以证明那些断言有各种各样的组合各有两个成份的各种不同命题的种种事实，其共同之点并不是一种组成部分而仅仅是一种形式。在这一点上，它们和那些有关自由神象、或者月亮、或者乔治·华盛顿的命题是不同的。那些命题都涉及到时-空的一个特殊部分，在所有的关于自由神象所能作的各种陈述之中这一点都是共同的。但是在“有两个某某”的这类命题之间，则除了一个共同的形式之外，便再没有任何共同的东西了。“两”这个符号对于一个有这个符号出现的命题的意义的关系，就要比“红”这个符号对于一个有红字出现的命题的意义的关系远为复杂得多。在某种意义上，我们可以说“两”这个符号并不意味任何事物；因为它在一个真语句里出现的时候，这个语句的意义里面并没有一个与之相当的组成部分。如果我们愿意的话，我们还可以说数是永恒的、不变的等等，但是我们必须补充说，它们都是逻辑的虚构。

另外还有一点。关于声音与颜色，柏拉图说“二者一起就是两，其中每个就是一”。我们已经考察过了两；现在我们就来考察一。这里面也有着一种谬误，非常有似于关于存在的那种谬误。“一”这个谓词并不能应用于事物，而只能应用于单一的类。我们可以说“地球有一个卫星”；但是如果说“月亮是一”，那便是一种语法上

的錯誤了。因为这样一种論断能意味着什么呢？你也可以同样地說“月亮是多”，因为月亮有許多的部分。“地球有一个卫星”的这种說法乃是賦給“地球的卫星”这一概念以一种性质，即下列的这种性质：

“有这样的一个 c ；当，并且唯有当， ω 是 c 的时候，‘ ω 是地球的卫星’便是真的”。

这是一个天文学上的真理；但是如果你用“月亮”或任何其他
的专名詞来代替“地球的卫星”的話，那末其結果若不是毫无意义，
便仅仅是同义反复了。因此“一”就是某些概念的一种性质，正如
“十”是“我的指头”这一概念的一种性质一样。但如果要是論証
“地球有一个卫星，即月亮，因此月亮是一”，那就要和論証“使徒是
十二，彼得是使徒；所以彼得是十二”是一样地糟糕了；但若是我們
以“白”来代替“十二”的話，这种論証就会是有效的。

以上的考察就表明了，尽管有一种形式的知識，亦即邏輯与数
学，并不是得自于知觉的；但柏拉图关于其他一切知識的論証却
都是謬誤的。当然，这并不証明他的結論都是假的；它仅仅証明柏
拉图並沒有提出有效的理由来假定他的結論是真的。

(2) 我现在就来談普罗泰戈拉的論点，即人是万物的尺度，或
者——按照人們所解释的那样——每个人都是万物的尺度。这里
最根本之点就是，我們必須决定討論是在哪个层次上进行的。很
显然的，首先我們必須区别开知觉与推論。在知觉方面，一个人不
可避免地只是限于他自身的知觉；凡是他所知道的別人的知觉，他
都是由他自身的視与听的知觉里面推論而知道的。做梦的人和疯
人的知觉，作为知觉來說，也正象別人的知觉是一样的；对于它們
的唯一反駁就是，因为它們的前后联系异乎尋常，所以它們很容易
造成謬誤的推論。

但是推論又是怎样的呢？它們也同样地是个人的与私有的嗎？在某种意义上，我們必須承认它們也是的。凡是我所相信的东西，必定是由于有某种能够使我相信的原因。的确，我的原因可以是另一个人的論断，并且它还可以是完全正当的原因，——例如我是一个法官在听取証辞。可是無論我可能是怎样的普罗泰戈拉的信徒，但对于某一套形象我宁願接受某个叙述者的意见而不用我自己的意见，这总归是合理的事；因为我将会一再重复地发见，如果我起初不同意他的話，只要肯細心一点就可以証明他是对的。在这种意义上，我可以承认另一个人比我更有智慧。普罗泰戈拉的論点，如果加以正当的解释，并不包含着一种见解說我永远不犯錯誤，而只是說我錯誤的証据必須向我呈现出来。对我过去的自己也可以加以判断，正如对別人可以加以判断一样。但是这一切都要預先假定，作为与知觉相对立的推論是有着某种非个人的正确与否的标准的。假如我所作的任何一个推論都正象任何另一个推論是一样地好，那末柏拉图从普罗泰戈拉那里所推演出来的知識的无政府状态，事实上就确乎要出现了。因此在这个重要之点上，柏拉图似乎是对的。但是經驗主义者却要說，知觉才是檢驗推論中經驗材料正确与否的試金石。

(3) 普遍流变的学說是經柏拉图所歪曲过的，我們很难想象會有任何別人主张过柏拉图所賦給它的那种极端的形式。例如，讓我們假設，我們所看到的顏色是在不断地变化着。“紅”这样一个字可以应用于許多片顏色；但是如果我們說“我看见了紅”，我們並沒有理由认为在我們說这話的整个那段时间內，这話就應該不是真的。柏拉图是把见与不见、知与不知这样的一些邏輯的对立应用于不断变化的过程，而得到他的結果的。可是这些对立却并不适用于描述这一类的过程。假設在一个大雾弥漫的日子里，你

注視着一个人从你的身边沿着大路走下去：他变得越来越模糊，终于到了那个时候你可以确定你是看不见他了，但是其間却还有一段疑惑不定的中間时期。邏輯的对立乃是为了我們的方便而被創造出来的，但是不断的变化却需要有一种計量的工具，而柏拉图却忽略了这种可能性。因此他关于这个題目所說的話，大部分就都是文不对題。

与此同时，我們必須承认除非文字在某种限度內具有确定的意义，否則討論就会是不可能的。然而在这里，我們也很容易过分地絕對化。文字的意义的确是变化着的，我們不妨以“理念”这个字为例。只有受了相当的教育之后，我們才学会賦給这个字以某种有如柏拉图所賦給它的意义。文字意义的变化應該落后于文字所描述的变化，这是必要的；但是要求文字的意义應該沒有变化，这却不是必要的了。或許这一点并不适用于邏輯和数学的抽象文字，这些字（我們已經看到）只能应用于命題的形式而非命題的內容。于是在这里，我們又发现了邏輯和数学是特殊的。柏拉图受了毕达哥拉斯派的影响，过分地把別的知識都同化于数学了。他和許多最伟大的哲学家一起都犯了这个錯誤，但它毕竟是个錯誤。

第十九章 亚里士多德的形而上学

閱讀任何一个重要的哲学家，而尤其是閱讀亚里士多德，我們有必要从两个方面来研究他：即参考他的前人和参考他的后人。就前一方面說，亚里士多德的优点是极其巨大的；就后一方面說，則他的缺点也同样是极其巨大的。然而对于他的缺点，他的后人

却要比他負有更多的責任。他生当希腊思想創造时期的末叶；而他死之后一直过了两千年，世界才又产生出来任何可以认为是大致能和他相匹敌的哲学家。直迄这个漫长时期的末尾，他的权威性差不多始終是和基督教教会的权威性一样地不容置疑，而且它在科学方面也正如在哲学方面一样，始終是对于进步的一个严重障碍。自起十七世紀的初叶以来，几乎每种认真的知識进步都必定是从攻击某种亚里士多德的学說而开始的；在邏輯方面，則今天的情形还仍然是这样。但是假如是任何一个他的前人（也許除了德謨克里特而外）获得了和他同样的权威的話，那情形至少也会是同样的灾难。为了对他公平起见，我們首先就必须忘記他那过分的身后的声望，以及由此而引起的同样过分的身后的非难。

亚里士多德大約是公元前 384 年生于色雷斯的斯塔吉拉。他的父亲承袭了馬其頓王的御医的职位。亚里士多德大約是十八岁的时候来到雅典做柏拉图的学生；他在学园里一直居留了将近二十年，直到公元前 348—347 年柏拉图逝世为止。此后，他游历了一个时期，并娶了一个名叫赫米阿斯的僭主的妹妹或侄女为妻。（謠传她是赫米阿斯的女儿或者是宠姬，但赫米阿斯本人是个宦官的这一事实就否定了这两种說法）。公元前 343 年，他作了亚历山大的老师，亚历山大那时是十三岁；并且他一直担任这个职位直到亚历山大十六岁，在那一年亚历山大被他的父亲腓力浦宣布已經成年，并指定他在腓力浦缺位时攝政。人們对于亚里士多德和亚历山大两人的关系所希望知道的每一件事情都是无法确定的，特别是因为关于这个題目不久就有种种傳說編造出来。他們两人之間还有过一些通信，这些信已經被公认是伪造的了。那些对这两个人都崇拜的人們，就想象着老师影响了学生。黑格尔认为亚历山大的事业就表现了哲学的实际用途，关于这一点，阿·維·

貝恩說：“如果哲学除了亚历山大的性格而外就沒有別的更好的証件来表明它自己的話，那就真是不幸了……狂妄、酗酒、残酷、报复成性、而又迷信得粗鄙不堪，他把深山里的酋长的邪恶和东方专制君主的狂暴都結合在一道了。”^①

至于我，虽然我同意貝恩对于亚历山大的性格的意见，然而我却以为亚历山大的功业是极其重要，而且是极其有益的；因为要不是他，整个希腊文明的傳統很可能会早已經消灭了。至于亚里士多德对于他的影响，則我們尽可以任意地猜想成我們觉得是最合情理的东西。至于我，則我願意想象它等于零。亚历山大是一个野心勃勃而又热情冲动的孩子，和他父亲的关系处得很坏，并且大概是不肯受教育的。亚里士多德教导說，每个国家的公民都不應該达到十万人，^②并且还宣揚中庸之道的学說。我不能想象他的学生除了把他看成是他父亲为了使他不致胡鬧而安置来看管他的一位沒趣味的老迂腐而外，还能把他看成是什么別的。亚历山大对于雅典的文明确实怀有一种势利眼的敬意，但这一点是他整个的王朝所共有的，他們都希望能証明自己并不是野蛮人。这非常类似于十九世紀俄国貴族們对于巴黎的那种感情。所以这一点也不能归功于亚里士多德的影响。而且在亚历山大的身上，我也看不出有任何別的东西可能来源于亚里士多德的影响。

更使人惊异的倒是，亚历山大对于亚里士多德的影响竟是如此之小，亚里士多德对政治的思考竟至于輕易地遺漏掉了一个事实，即城邦的时代已經让位給帝国的时代了。我疑心亚里士多德一直把亚历山大认为只不过是“一个放蕩而拗执的孩子，是永远不能理解一点哲学的”。大体上說，这两个伟大人物的接触似乎是毫

① 《希腊哲学家》，卷一，第285頁。

② 《伦理学》1170 b。

无结果的，竟仿佛两人是生活在不同的世界里一般。

自公元前 335 年至公元前 323 年（亚历山大就死于这最后一年），亚里士多德住在雅典。在这十二年之中他建立了他的学园，并写出了他的绝大部分著作。亚历山大一死，雅典人就反叛起来并攻击亚历山大的朋友，包括亚里士多德在内；亚里士多德被判以不敬神的罪，但是他不象苏格拉底，他逃亡在外以避免受刑。第二年（公元前 322 年）他就死去了。

亚里士多德作为一个哲学家，在许多方面和所有他的前人都非常之不同。他是第一个象教授一样地著书立说的人：他的论著是有系统的，他的讨论也分门别类，他是一个职业的教师而不是一个凭灵感所鼓舞的先知。他的作品是批判的、细致的、平凡的，而没有任何巴库斯激情主义的痕迹。柏拉图思想中的奥尔弗斯成份在亚里士多德里面被冲淡了，而且被掺进了一剂强烈的常识感；就在他富有柏拉图气味的地方，我们也觉得是他的天生气质被他所受的训练给压倒了的。他不是热情的，并且在任何深刻的意义上都不是宗教的。他的前人的错误是青年人企求不可能的事物而犯的那种光荣的错误；但他的错误则是老年人不能使自己摆脱于习俗的偏见的错误。他最擅长于细节与批评；但由于缺乏基本的明晰性与巨人式的火力，所以他并没有能成就很大的建设工作。

我们很难决定应该从什么地方来开始叙述亚里士多德的形而上学，或许最好的地方就是从他对理念说的批评以及他自己那另一套的共相学说开始。他提出了一大堆很好的论据来反对理念，其中大部分已经在柏拉图的《巴门尼德篇》里谈过了。最强的论据就是“第三个人”的论据：即，如果一个人之所以为一个人乃是因为他象那个理想的人，那末就必须有另一个更理想的人，而普通

的人和理想的人就都应该象这个更理想的人。其次，苏格拉底既是一个人又是一个动物，于是就产生了一个问题，即理想的人是不是一个理想的动物；如果是的话，那末动物的种类有多少，理想的动物也就必须有多少。我们无须追究这种说法；因为亚里士多德已经说得很明白，当有若干个体分享着同一个谓词时，那就不可能是由于它们对于某种与它们同类的事物有关系的缘故，而必须是由于它们对于某种更理想的事物有关系的缘故。这一点大致可以认为已经是定论，不过亚里士多德自己的学说却很不清楚。正是这种缺乏明确性，便使得中世纪唯名论者与唯实论者的争论成为可能。

亚里士多德的形而上学，大致说来，可以描述为是被常识感所冲淡了的柏拉图。亚里士多德之难于理解，就正因为柏拉图和常识感是很不容易掺合在一起的。当我们努力想去理解他的时候，有时候我们就以为他表现的是一个不懂哲学的人的通常见解，又有时候我们就以为他是用一种新的词汇在阐明着柏拉图主义。过分强调单独的某一段话是不行的，因为在另外的某段话里又会有着对它的改正或修订。总的说来，要理解他的共相论和他的形式与质料的理论，最简易的方法就是首先摆出来他的观点中的常识感学说的那一半，然后再来考虑他对此所进行的柏拉图式的修正。

在一定的限度之内，共相论是十分简单的。在语言上，这里面有专名词也有形容词。专名词适用于“事物”或“人”，而其中的每一个都只是这个名词所适用的唯一的事物或人。太阳、月亮、法国、拿破仑等等，都是唯一无二的；这些名字所能适用的并没有许多的事例。另一方面象“猫”“狗”“人”这样的字，则适用于许多不同的事物。共相的问题就是要探讨这些字的意义，以及象“白”

“硬”“圓”等等这些形容词的意义。他說道^①：“‘共相’一詞在我的意思是指具有可以用于述說許多个主体的这样一种性质的东西，‘个体’一詞在我的意思是指不能这样加以述說的东西。”

一个专名詞所指的东西就是“实体”，而一个形容词或类名（例如“人的”或“人”）所指的东西就叫作“共相”。实体是“这个”，而共相則是“这类”——它指事物的种类而不指实际的特殊事物。共相不是实体，因为它不是“这个”。（柏拉图的天上的床，对于那些能够看得见它的人來說，也是一个“这个”；但这正是亚里士多德所不同意于柏拉图的地方。）亚里士多德說，“任何一个共相的名詞要成为一个实体的名詞，似乎都是件不可能的事。因为……每个事物的实体都是它所特有的东西，而并不属于任何别的事物；但是共相則是共同的，因为叫做共相的正是那种能属于一个以上的事物的东西”。就此而論，这种說法的要旨就是共相不能自存，而只能存在于特殊的事物。

亚里士多德的学說表面上是极其平易的。假設我說“有足球賽这样一种东西”，大多数人会认为这种說法是明明白白的真理。但假如我是指足球賽可以沒有足球运动員而存在，我就会很正当地被人认为是說着毫无意义的話了。同样地，人們也会认为有父母之道这样一种东西，但那只是因为有许多父母；有甜美性这样一种东西，但那只是因为有许多甜美的事物；有紅，但那只是因为有许多紅的东西。并且这种依存关系被人认为并不是相互的：纵令踢足球的人永远沒有踢过足球，但他們还是依然存在的；通常是甜的东西可以变成为酸的；而我的脸通常虽是紅的，却也可以变成蒼白而仍不失其为我的脸。我們就以这种方式被引到一种結論

① 《解释篇》，17a。

說，一个形容詞其存在乃是有賴于一个专名詞所意味的东西的，然而却不能反之亦然。我以为这就是亚里士多德的意思。在这一点上，正象在許多其他之点上一樣，他的学說乃是一种常識上的偏見而加以学究式的表現。

但是要把这种理論弄得很精确，却不是件容易的事。假定說足球賽沒有足球運動員就不能存在，但是它却很可以沒有这个或那个足球運動員而照样存在。并且假定說一个人可以不踢足球而存在，然而他却不能不做任何事而存在。紅的性质沒有某个主体就不能存在，但是它却可以沒有这个或那个主体而存在；同样地一个主体沒有某种性质就不能存在，但是沒有这样或那样性质它却能够存在。于是，用以区别事物与性质的那种假設的理由就似乎是虛幻的了。

事实上，作出这种区别的眞正根据乃是語言学上的；它是从語法里面得出来的。我們有专名詞、形容詞和关系字；所以我們可以說：“約翰是聰明的，詹姆士是愚蠢的，約翰比詹姆士更高”。这里，“約翰”和“詹姆士”是专名詞，“聰明的”和“愚蠢的”是形容詞，而“更高”則是一个关系字。自从亚里士多德以来，形而上学家們都是形而上地在解釋这些語法上的不同：約翰和詹姆士是实质，聰明和愚蠢則是共相。（关系字則被忽略过去了，或者是加以錯誤的解釋。）或許我們若加以充分的注意就可以发見，有些形而上方面的不同是与这些語法上的不同有着某种关系的；但如果眞是这样的話，那也只能是經過一个很长的过程，并須附带創造出一套人造的哲学語言。而这种語言将不包含象“約翰”和“詹姆士”这样的名字，以及象“聰明的”和“愚蠢的”这样的形容詞；所有日常語言中的用字都必須經過分析，并且須被意义較不复杂的字所代替。一直要到完成了这件工作之后，对个体与共相的問題才可能做出恰如其

分地討論。當我們終於到达了能討論它的時候，我們就會發見我們所討論的問題與我們起初所設想的已經是大大不同了。

因此，若是我沒有能夠講清楚亞里士多德的共相論，那乃是（我堅持認為）因為它本身就不清楚。但它的确是理念論上的一個進步，而且的确是涉及到了一個真正的而又非常重要的問題。

另有一個名詞在亞里士多德和他的經院派的后繼者們中間是非常重要的，那就是“本質”這個名詞。這個名詞和“共相”絕不是同義語。你的“本質”就是“你的本性所規定的你之為你”。可以說，它是你的那樣一些屬性，你若喪失了那些屬性就不成其為你自己了。不僅是一個個體事物有本質，而且每種品類也都有本質。一種品類的定義就應該包括它的本質在內。後面我還要談到“本質”這一概念與亞里士多德邏輯的關係。目前我只需說，我覺得它是頭腦混亂的一種舉動，是根本不可能精確的。

亞里士多德形而上學的另一點，就是“形式”與“質料”的區別。（必須了解：與“形式”相對立的那種意義上的“質料”，是不同於與“心靈”相對立的“物質”的。）^①

這裡亞里士多德的理論也有一種常識的基礎，但是這裡柏拉圖式的改造卻比在共相問題上更為重要。我們可以從一個大理石像着手；在這兒大理石是質料，而雕刻家所塑造的形狀便是形式。或者，用亞里士多德的例子，如果一個人製造了一個銅球，那末銅便是質料，球狀便是形式；以平靜的海為例，水便是質料，平靜便是形式。至此為止，一切全都是簡單的。

他繼續說，正是憑藉着形式，質料才成為某種確定的東西，而這便是事物的實質。亞里士多德的意思似乎就是平易的常識：一

① “質料”、“物質”原文均為 matter。——譯者

件“东西”必定是有界限的，而界限便构成了它的形式。例如說，有一定体积的水：用一个瓶子装起来的任何一部分水就能够和其余的水划分开来，于是这一部分就变成为一件“东西”；但是只要这一部分无法和其余的渾然一体的物质划分开来，它就不是一件“东西”。一个雕像是一件“东西”，而它所由以构成的大理石則在某种意义上仍然照旧是一块石头的一部分，或者是一片山石的内容的一部分，而并没有变化。我們不会自然而然地說，是形式才造成了实质性；但这是因为原子假說已經在我們的想象中根深蒂固的緣故。然而，每一个原子，假如它是一件“东西”的話，則也还是靠了它得以与其他的原子划清界限才成为一件“东西”的，因此在某种意义上也就有一个“形式”。

現在我們就来看一种新的表述，这种新的表述乍看起来似乎是很困难的。他告訴我們說，灵魂是身体的形式。这里的“形式”并不意味着“形状”，那是很明白的事。后面我还会再談到灵魂是身体的形式其意义是什么；目前我只要說，在亚里士多德的体系里灵魂就是使身体成为一件东西的东西，它具有着目的的統一性以及我們认为与“有机体”这个名詞相联系的种种特点。眼睛的目的是看，但是脫离开它的身体它就不能够看。事实上，那是灵魂在看。

因而看起来，似乎“形式”就是把統一性賦予某一部分物质的那种东西，而这种統一性通常（如果不是常常）总是目的論的。但“形式”却要比这多得多，而所多的部分又是非常之难于理解的。

他告訴我們說，一件事物的形式就是它的本质和它的原始实质。形式是有实质的，虽然共相是沒有实质的。当一个人制作一个銅球的时候，质料和形式二者都已經存在了；他所做的全部工作只是把二者結合在一起而已；这个人并不制造形式，正象他并不制造銅一样。并非每件事物都是有质料的；有許多永恒的事物，

其中除了那些能在空间中移动的而外，就都没有质料。事物由于获得了形式便增加了现实性，没有形式的质料只不过是潜能而已。

形式是实质，它独立存在于它所由以体现的质料之外，——这种观点似乎把亚里士多德暴露在他自己所用以反对柏拉图理念说的论证之下了。他的形式原意是指某种与共相迥然不同的东西，可是它却又具有许多同样的特点。他告诉我们说形式比质料更加实在；这就使人联想到理念具有唯一的实在性。看起来似乎亚里士多德对于柏拉图形而上学实际上所做的改变，比起他自己所以为的要少得多。策勒尔就采取的是这种见解，他在论到质料与形式的问题时说：^①

“然而，关于亚里士多德在这个题目上之所以缺乏明晰性，其最后的解释可以从下列的事实里找到，即——我们将会看到——他从柏拉图想把理念加以实体化的倾向之下，只曾把自己解放出来了一半。‘形式’之于他，正如‘理念’之于柏拉图一样，其本身就具有一种形而上的存在，它在规定着一切个别的事物。尽管他是那么样尖锐地在追踪着理念从经验之中生长出来的过程，然而同样真确的是这些理念，尤其是当它们离开经验与直接的知觉最远的时候，终于还是由一种人类思想的逻辑产物转变成了一种超感世界的直接表象，并且在这种意义上还转变成了一种理智直觉的对象”。

我看不出来亚里士多德对于这一批评怎么能够找到一个答复。

我所能想象的唯一答案就是，他应该主张没有两件事物可以

^① 《亚里士多德》，卷一，第204页。

有同一的形式。假如一个人制造了两个銅球，（我們必須說）每一个就都有它自己特殊的圓性，这一特殊的圓性既是实质的又是个别的，既是一般“圓性”的例子，但又并不等同于一般的“圓性”。我并不以为上面我所引的各段話很能支持这种解說。而且它还可能受到一种反駁，即特殊的圓性在亚里士多德的观点里應該是不可知的；然而他的形而上学在本质上却又是說，随着形式的愈来愈多和质料的愈来愈少，事物也就逐漸地越来越可知。这若要和他的其它观点能相符合，那就必須让形式能体现在許多的个体事物之中。如果他要說有多少个球形的事物就有多少种形式（这些形式是球性的事例），那末他就必須对他的哲学做出根本的修改。例如，他的那种每一形式即等同于它的本质的观点，就和上面所提示的这条出路无法相容。

亚里士多德哲学中质料与形式的学說，是和潜能与现实的區別相联系着的。单单质料就被想成是形式的一种潜能；某一事物在变化以后要比在变化以前具有更多的形式，在这种意义上一切变化就都是我們会称之为“演化”的那种东西。凡是具有更多的形式的，則被认为是更“现实的”。神是純形式与純现实；因此神就不能有变化。我們可以看出这种学說乃是乐观主义的与目的論的：在这种学說里，整个宇宙以及宇宙中的万物都在朝向某种不断地变得比过去更为美好的事物而发展着。

潜能这一概念在某些方面是非常便当的，只須我們在使用它时能够把我們的表述翻譯成为不包括这一概念在內的一种形式。“一块大理石是一座潜在的雕像”，这就是說，“从一块大理石里經過适当的加工就可以产生出来一座雕像”。但是当潜能用来作为一种根本的不可簡化的概念时，它就往往隱蔽着思想的混乱了。亚里士多德对它的应用是他体系中的缺点之一。

亚里士多德的神学是很有趣的，并且和他的形而上学的其余部分有着密切的联系，——的确“神学”乃是他用以称呼我们叫做“形而上学”的那种东西的名字之一。（我们所知道以形而上学命名的那本书，亚里士多德本人并不是那样称呼它的。）

他说有三种实质：即，一种是可感觉的又可毁灭的，一种是可感觉的但不可毁灭的，再一种是既不可感觉的又不可毁灭的。第一类包括植物和动物，第二类包括天体（亚里士多德相信它们除了运动而外是没有变化的），第三类包括人的理性的灵魂以及神。

证明神的主要论据就是最初因：必须有某种事物产生运动，而这种事物的本身必须是不动的，是永恒的，是实质和现实。亚里士多德说，欲望的对象与思想的对象就以这种方式造成了运动，而它们本身则是不动的。从而神就由于被爱而产生了运动，然而其他一切运动的原因则都是由于其本身在运动着而起作用的（好象一个台球那样）。神是纯粹的思想；因为思想是最好的东西。“生命也属于神，因为思想的现实就是生命，而神就是那种现实；而神的自我依存的现实就是最好的永恒的生命。因此我们说神是一个永恒的最好的生物，从而永恒不断的生命与延续就都属于神；因为这就是神”。（1072 b）

“由以上所说的就可以明白，有一种既永恒又不动并且独立于可感觉的事物之外的实质。也已经证明了这种实质不能有任何大小，而是既不包含许多部分，又是不可分割的。……并且也已经证明了它是无感觉的、不可移动的；因为其他一切的变化都必须先有位置的变化”。（1073 a）

神并不具备基督教的神明的那些属性，因为除了完美（亦即神自身）而外若再想到任何别的东西，就会有损于神的完美性了。“它自身必定就是神圣的思想在思想着（因为它是万物中最优异

的), 而它的思想就是对思想的思想”(1074 b)。我們必須推論說, 神并不知道我們这个地上世界的存在。亚里士多德也象斯宾諾莎一样坚持說, 尽管人必須爱神, 但是神要爱人却是不可能的事。

神不能定义为“唯一不动的推动者”。反之, 天文学的研究得到的結論是有四十七个或五十五个不动的推动者(1074 a)。这些不动的推动者与神的关系并没有說明白; 的确, 最自然的解释应该是有四十七个或五十五个神。因为在上述論神的一段話之后, 亚里士多德又繼續說: “我們絕不能忽略这个問題, 不管我們是設想只有一个这样的实质还是不止一个”, 紧接着他就談到那个得出了四十七个或五十五个不动的推动者的論証。

不动的推动者这一概念, 是一个难于理解的概念。对于一个近代人的头脑說来, 一种变化的原因似乎必須是在此以前的另一个变化; 并且宇宙若曾完全靜止的話, 那末宇宙就会永远都是靜止的。要了解亚里士多德的意思, 我們就必須談到亚里士多德关于原因的說法。按照他的說法, 有四种原因; 它們分別地叫做质料因、形式因、动力因和目的因。讓我們再举那个塑像的人为例。雕像的质料因就是大理石, 形式因就是要塑造的这座像的本质, 动力因就是凿子与大理石相接触, 而目的因就是雕刻家心目中的目的。在近代的術語里, “因”这个字是只限于动力因的。不动的推动者可以看作是一种目的因: 它为变化提供了一个目的, 而那本质上就是朝着与神相似的一种演化。

我說过亚里士多德并不是宗教气质很深厚的, 不过這話只有部分的真确。我們也許可以多少是很随便地把他的宗教这一面解說如下:

神作为純粹思想、幸福、完全的自我实现, 是永恒存在的, 并没有任何未曾实现的目的。反之, 感觉世界則是不完美的, 但它有生

命、欲念、属于不完美那类的思想以及热望。一切生物都在多少不同的程度上察觉到神，并且是被对神的敬爱所推动而行动着的。这样，神就是一切活动的目的因。变化就在于赋予质料以形式，但当其涉及到可感觉的事物时，则始终有一种质料作为下层基础。惟有神才只包涵着形式而没有质料。世界就在不断地朝着更大程度的形式而演进，并且这样就日愈变得更近似于神。但是这一过程是不可能完成的，因为质料并不能全然被消灭。这是一种进步与演化的宗教，因为神的静态的完美仅只是通过有限的存在对于神所怀的爱而在推动着世界的。柏拉图是数学的，而亚里士多德则是生物学的；这就说明了他们两人宗教的不同。

然而这样便会是对亚里士多德的宗教的一种片面的见解了；其实，亚里士多德还拥有着希腊人那种对静态的完美的爱好，以及希腊人的那种偏爱静观而不爱行动。他的灵魂学说就表明了他的哲学的这一面。

亚里士多德究竟有没有以任何形式教导过灵魂不朽说，这在注释者们之间是一个伤脑筋的问题。阿威罗伊认为亚里士多德不曾教导过；而阿威罗伊在基督教国家里是有许多追随者的，其中最极端的就被人叫作伊壁鸠鲁派，但丁发现这些人都在地狱里。事实上，亚里士多德的学说是复杂的，很容易被误解。在他的《论灵魂》一书里，他把灵魂看成是与身体结合在一起的，并且嘲笑了毕达哥拉斯派的轮回学说(407 b)。似乎灵魂是随身体而消灭的：“因此无可怀疑，灵魂与它的身体是不可分的”(413 a)；但是他随即又补充说道：“或者，无论如何，灵魂的某些部分是如此的”。身体与灵魂的关系即质料与形式的关系：“灵魂必定是在一个物体的形式的内部就潜存着生命的那种意义上的一种实质。但是实质是现实，因而灵魂就是具有上述特征的身体的现实”(412 a)。灵魂“是

与事物本质的规定公式相符合的那种意义上的实质。这意思就是说，它是一个具有上述规定的特性(按指具有生命)的身体的‘本质的东西’”(412 b)。“灵魂是一个潜存着生命的自然体的第一级的现实。上述的这种自然体便是一个有机组织的身體”(412 a)。如果问灵魂和身体究竟是不是一个，那就象问蜡和以模型铸出来的蜡的形象是不是一个，是同样地没有意义了(412 b)。自我滋养是植物所具有的唯一的精神能力(412 a)。灵魂是身体的目的因(414 a)。

在这部书里，亚里士多德区别了“灵魂”与“心灵”，把心灵提得比灵魂更高，更不受身体的束缚。谈过了灵魂与身体的关系之后，他说道：“心灵的情况是不同的；它似乎是植于灵魂之内的一种独立的实质，并且是不可能被毁灭的”(408 b)。又说：“我们还没有关于心灵或者思维能力的证据；它似乎是一种大不相同的灵魂，有如永恒的东西之不同于可消逝的东西那样；唯有它才能孤立存在于其他一切的精神能力之外。由于以上所述显然可见（尽管有些相反的说法），灵魂的其他一切部分都是不能单独存在的”(413 b)。心灵是我们的一部分，它能理解数学与哲学；它的对象是没有时间性的，所以它本身也就被看成是没有时间性的。灵魂是推动身体并知觉可感觉的对象的东西；它以自我滋养、感觉、思维与动力为其特征(413 b)；但是心灵则具有更高的思维功能，它与身体或感觉无关。因此心灵就可以是不朽的，虽说灵魂的其他部分都是不能不朽的。

要了解亚里士多德的灵魂学说，就必须记得灵魂是身体的“形式”，而空间的形状则只是“形式”的一种。那末灵魂与形状之间的共同点又是什么呢？我以为共同点就是两者都把统一性赋给了某一定量的质料。一块大理石里面后来将要变为一座雕像的那

一部分,现在还不曾与大理石的其他部分区分开来;它现在还不是一件“东西”,并且也没有任何的统一性。但是在雕刻家塑造了这座雕像之后,它就有了由它的形状而得到的统一性。灵魂最本质的特征——灵魂就是以此而成为身体的“形式”的——就是它使身体成为了一个有机的整体,并且作为一个统一体而有其目的。一个单独的器官所具有的目的是在它的自身之外的;例如眼睛在孤立时就不能看。所以有许多事情,尽管当以一个作为整体的动物或植物为其主体时,是可以那么说的;但是对于它的任何一部分可就不能也那么说了。正是在这种意义上,有机组织或者说形式才能赋予实质性。凡是赋予植物或动物以实质性的,亚里士多德便称之为“灵魂”。但是“心灵”却是另一种不同的东西,与身体的联系也不那么密切;也许它是灵魂的一部分,但是它却只为很少数的一小部分生物所具有(415 e)。作为思辨过程的心灵并不能成为运动的原因,因为它永远不会想到一切实际的东西,也永远不会说应该避免什么或者应该追求什么(432b)。

《尼各马可伦理学》一书中提出了类似的学说,虽然在术语上略有改变。灵魂里面有一种成份是理性的,有一种成份是非理性的。非理性的部分有两重:即,在各种生物(包括植物)之中都可以发见的生长部分与只存在于一切动物的嗜欲部分(1102 b)。理性灵魂的生活就在于沉思,这是人的完满的幸福,尽管并不能完全达到。“这样的一种生活对于人恐怕是太高了:因为人并不是就其作为一个人便可以这样生活的,而是就他身中有着某种神圣的东西存在,他才能如此的;并且它的活动之优越于其他各种(实际的)德行的作用,正与它之优越于我们复合的本性的程度是一样的。所以,如果与人比较起来理性乃是神圣的,那末与人的生活比较起来符合于理性的生活也就是神圣的。但是我们绝不能听从有些人的

話，那些人劝告我們說我們既是人就該去想人的事情，既然有死就該去想有朽的事物。我們应当是盡我們的力量使自己不朽，盡最大的努力依照我們生命中最美好的東西而生活；因為即使它在數量上很小，但是它在力量上和价值上却远远超过了一切事物”（1177 b）。

从这些段話看来，則似乎个性——这是区别开一个人与另一个人的东西——是与身体和非理性的灵魂相联系着的，而理性的灵魂或者心灵則是神圣的、非个人的。一个人喜欢吃蠔肉而另一个人喜欢吃菠蘿；这就区别开了人与人。但是当他們都想到乘法表的时候，只要他們想得正确，他們之間就沒有任何的分別了。非理性的灵魂把我們区分开来；而有理性的灵魂則把我們結合起来。因此心灵的不朽或理性的不朽并不是个别的人的个人不朽，而是分享着神的不朽。我們看不出亚里士多德是相信柏拉图以及后来基督教所教导的那种意义上的个人的灵魂不朽的。他只是相信就人有理性而論，他們便分享着神圣的东西，而神圣的东西才是不朽的。人是可以增加自己天性中的神圣的成份的，并且这样做就是最高的德行了。可是假如他真的完全成了功的話，他也就不会再成其为一个个别的人而存在了。这也許并不是对于亚里士多德的話的唯一可能的解释，但是我以为这却是最为自然的解释。

第二十章 亚里士多德的伦理学

在亚里士多德的全部著作中，关于伦理学的論文有三篇，但是其中有两篇现在都公认是出于弟子們的手笔。第三篇，即《尼各馬可伦理学》，絕大部分的可靠性始終是沒有問題的，但是就在这部

书里面也有一部分(即卷五至卷七)被许多人认为是从他弟子的某篇著作里收进来的。然而,我将略掉这些争论纷纭的问题,而把这部书当作是一整部书、并且当作是亚里士多德的著作来处理。

亚里士多德的伦理观点大体上代表着他那时有教育的、有阅历的人们的流行见解。它既不象柏拉图的伦理学那样地充满着神秘的宗教;它也不赞许象在《国家篇》里可以看到的那种关于财产与家庭的非正统的理论。凡是既不低于也不高于正派的循规蹈矩的水平的公民们,对于他们认为应该用以规范自己行为的那些原则,都可以在这部伦理学里面找到一套有系统的阐述。但是要求任何更多的东西的人,就不免要失望了。这部书投合了可尊敬的中年人的胃口,并且被他们用来,尤其是自从十七世纪以来,压抑青年们的热情与热诚。但是对于一个具有任何感情深厚的人,它却只能令人感到可憎。

他告诉我们说,善就是幸福,那是灵魂的一种活动。亚里士多德说,柏拉图把灵魂分为理性的与非理性的两个部分是对的。他又把非理性的部分分为生长的(这是连植物也有的)与嗜欲的(这是一切动物都有的)。当其所追求的是那些为理性所能赞许的善的时候,则嗜欲的部分在某种程度上也可以是理性的。这一点对于论述德行有着极其重要的意义;因为在亚里士多德,理性本身是纯粹静观的,并且若不借助于嗜欲,理性是绝不会引向任何实践的活动。

相应于灵魂的两个部分,就有两种德行,即理智的与道德的。理智的德行得自于教学,道德的德行则得自于习惯。立法者的职务就是通过塑造善良的习惯而使公民们为善。我们是由于做出了正直的行为而成为正直的,其他的德行也是一样。亚里士多德以为我们由于被迫而获得善良的习惯,但是到时候我们也就会在做

出善良的行为里面发见快乐。这就令人联想到哈姆雷特对他母亲說的話：

即使您已經失节，也得勉力学做一个貞节妇人的样子。

习惯虽然是一个可以使人失去羞耻的魔鬼，

但是它也可以做一个天使，

对于勉力为善的人，

它会用潜移默化的手段，

使他徙恶从善。^①

现在我們就来看他那个有名的中庸之道的学說。每种德行都是两个极端之間的中道，而每个极端都是一种罪恶。这一点可以由考察各种不同的德行而得到証明。勇敢是懦弱与魯莽之間的中道；磊落是放浪与猥瑣之間的中道；不亢不卑是虛荣与卑賤之間的中道；机智是滑稽与粗鄙之間的中道；謙遜是羞澀与无耻之間的中道。有些德行却似乎并不能适合这种格式，例如真理性。亚里士多德說真理性是自夸与虛伪之間的中道(1108a)，但是这只能适用于有关自己个人的真理性。我看不出任何广义的真理性可以适合于这个格式。从前有一位市长曾采用过亚里士多德的学說；他在任期結束时讲话說，他曾經力图在一方面是偏私而另一方面是无私这两者之間的那条狹窄的路綫上前进。把真理性視為是一种中道的见解，似乎也差不多是同样地荒謬。

亚里士多德关于道德問題的意见，往往总是当时已經因袭成俗的那些意见。在某些点上，它們不同于我們时代的见解，而主要地是在与貴族制的某种形式有关的地方。我們认为凡是人，至少在伦理理論上，就都有平等的权利，而正义就包涵着平等；亚里士

① 譯文采自朱生豪譯《莎士比亚戏剧集》，第4卷（作家出版社，1954年版，第238頁）。——譯者

多德则认为正义包涵着的并不是平等而是正当的比例，它仅只在某些时候才是平等(1131b)。

一个主人或父亲的正义与一个公民的正义并不是一回事；因为奴隶或儿子乃是财产，而对于自己的财产并不可能有非正义(1134b)。然而谈到奴隶，则关于一个人是否可能与自己的奴隶作朋友的这个问题上，亚里士多德的学说却略有修正：“这两方之间是没有共同之处的；奴隶是活的工具。……所以作为奴隶，一个人就不能和他作朋友。但是作为人，则可以和他作朋友；因为在任何人与任何别人之间——只要他们能共有一个法律的体系或者能作为同一个协定中的一方，——都似乎是有某种正义的；因此就他是一个人而言，则还是可以和他有友谊的”(1161b)。

如果儿子很坏，一个父亲可以不要儿子；但是一个儿子却不能不要父亲，因为他有负于他父亲的远不是他自己所能报答的，特别是他的生命(1163b)。在不平等的关系上面，这是对的；因为每个人所受的爱都应该与自己的价值成比例，因此在下者之爱在上者就应该远甚于在上者之爱在下者：妻子、孩子和臣民之爱丈夫、父母与君主，应该更有甚于后者对于前者的爱。在一个良好的婚姻里，“男人依照他的价值、并就一个男人所应该治理的事情来治家，而把那些与女人相称的事情交给女人去做”(1160a)。男人不应该管理女人分内的事；而女人尤其不应该管理男人分内的事，就象有时候当女人是一个继承人的时候所发生的情形那样。

亚里士多德所设想的最好的个人，是一个与基督教的圣人大不相同的人。他应该有适当的骄傲，并且不应该把自己的优点估价过低。他应该鄙视任何该当受鄙视的人(1124b)。亚里士多德关于骄傲或者说恢宏大度^①的人的描叙是非常有趣的；它表明了异

^① 希腊文的这个字实际上的意义是“灵魂伟大的”，通常都译作“恢宏大度”，但

教伦理与基督教伦理之间的差异，以及尼采把基督教视为是一种奴隶道德之所以有道理的意义何在。

恢宏大度的人既然所值最多，所以就必定是最高度的善，因为较好的人总是所值较高，而最好的人则所值最高。因此，真正恢宏大度的人必定是善良的。各种德行上的伟大似乎就是恢宏大度的人的特征。逃避危难、袖手旁观、或者伤害别人，这都是与一个恢宏大度的人最不相称的事，因为他——比起他来，没有什么更伟大的了——为什么要去做不光彩的行为呢？……所以恢宏大度似乎是一切德行的一种冠冕；因为是它才使得一切德行更加伟大的，而没有一切德行也就不会有它。所以真正做到恢宏大度是很困难的；因为没有性格的高贵与善良，恢宏大度就是不可能的。因而恢宏大度的人所关怀的，主要地就是荣誉与不荣誉；并且对于那些伟大的、并由善良的人所赋给他的荣誉，他会适当地感到高兴，认为他是在得到自己的所值，或者甚至于是低于自己的所值；因为没有一种荣誉是能够配得上完美的德行的，但既然再没有别的更伟大的东西可以加之于他，于是他也就会最终接受这种荣誉；然而从随便一个人那里以及根据猥琐的理由而得的荣誉他是要完全加以鄙视的，因为这种荣誉是配他不上的，并且对不荣誉也同样是如此，因为那对他是不公正的。……为了荣誉的缘故，则权势和财富是可以愿望的；并且对于他来说，甚至于连荣誉也是一件小事，其他的一切就更是小事了。因而恢宏大度的人被人认为是蔑视一切的。……恢宏大度的人并不去冒无谓的危险，……但是他敢于面迎重大的危险，他处于

是牛津版则译作“骄傲”。在近代的用法里，没有一个字能够完全表示亚里士多德的意义，但是我愿意用“恢宏大度”，所以我在以上录自牛津版译文的引文里，就把“骄傲”换成了“恢宏大度”这几个字。

危险的时候,可以不惜自己的生命,他知道在有些情形之下,是值得以生命为代价的。他是那种施惠于人的人,但是他却耻于受人之惠;因为前者是优异的人的标志,而后者则是低劣的人的标志。他常常以更大的恩惠报答别人;这样原来的施惠者除了得到报偿而外,还会有负于他。……恢宏大度的人的标志是不要求或者几乎不要求任何东西,而且是随时准备着帮助别人,并且对于享有高位的人应该不失其庄严,对于那些中等阶级的人也不倨傲;因为要高出于前一种人乃是一桩难能可贵的事,但是对于后一种人便很容易如此了,意态高昂地凌慢前一种人并不是教养很坏的标志,但是若对于卑微的人们也如此,那就正象是向弱者炫耀力量一样地庸俗了。……他又必须是爱憎鲜明的,因为隐蔽起来自己的感情——也就是关怀真理远不如关怀别人的想法如何——乃是懦夫的一部分。……他尽情地議論,因为他鄙夷一切,并且他总是說真話的,除非是当他在对庸俗的人說諷刺話的时候。……而且他也不能随便贊美,因为比起他来,没有什么显得重大的。……他也不是一个說长道短的人,因为既然他不想受人贊揚也不想指責別人,所以他就既不談論他自己也不談論別人。……他是一个宁願要美好但无利可图的东西,而不願要有利可图又能实用的东西的人。……此外,应该认为徐行緩步对于一个恢宏大度的人是相称的,还有語調深沉以及談吐平稳。……恢宏大度的人便是这样;不及于此的人就不免卑躬过度,而有过于此的人則不免浮华不实”(1123b—1125a)。

这样一个虚伪的人会象个什么样子,想起来真是让人发抖。

无论你对恢宏大度的人作何想法,但有一件事是明白的:这种人在一个社会里不可能有很多。我的意思并不仅仅是在一般的意义上說,因为德行很困难,所以就不大容易有很多有德的人;

我的意思是說，恢宏大度的人的德行大部分要靠他之享有特殊的社会地位。亚里士多德把伦理学看成是政治学的一个分支，所以他在贊美了驕傲之后，我們就发现他认为君主制是最好的政府形式，而貴族制次之；这是没有什么可奇怪的。君主們和貴族們是可以“恢宏大度”的，但是平凡的公民們若也要試圖照着这种样子生活起来，那就不免滑稽可笑了。

这就引起了一个半伦理、半政治的問題。一个社会由于它的根本結構而把最好的东西只限之于少数人，并且要求大多数人只滿足于次等的东西，我們能不能认为这个社会在道德上是令人滿意的呢？柏拉图和亚里士多德的回答是肯定的，尼采也同意他們的看法。斯多葛派、基督教徒和民主主义者的回答都是否定的。但是他們答复否定时的方式却有很大的不同。斯多葛派和早期基督徒认为最大的美好就是德行，而外界的境遇是不能够妨碍一个人有德的；所以也就不需要去寻求一种正义的制度，因为社会的不正义仅只能影响到不重要的事情。反之，民主主义者則通常都主张，至少就有关政治的范围而論，最重要的东西乃是权力和財產；所以一个社会体系如果在这些方面是不正义的，那便是他所不能接受的了。

斯多葛-基督教的观点要求一种与亚里士多德大不相同的道德观念，因為他們必須主张德行对于奴隶和奴隶主乃是同样可能的。基督教伦理学不贊成驕傲，亚里士多德則认为驕傲是一种德行；基督教贊美謙卑，亚里士多德則认为謙卑是一种罪恶。柏拉图和亚里士多德都把理智的德行估价得高于一切，但是基督教却把它完全勾消了，为的是使穷人和卑賤的人也能象任何別的人一样地有德。教皇格雷高里第一严厉地譴責过一位主教，因为这位主教教人念文法。

最高的德只能是少数人的，亚里士多德的这种观点在邏輯上是和他把伦理学附属于政治学的观点相联系着的。如果目的是在于好的社会而非好的个人，那末好的社会可以是一个有着隶属关系的社会。在管弦乐里第一小提琴要比双簧管更重要得多，虽说两者对于全体的优美都是必需的。給予每一个人以对于作为一个孤立的个人来说是最好的东西，——根据这条原则是不可能組織成一支管弦乐队的。同样情形也适用于近代的大国政府，不管它是多么的民主。近代民主国家与古代民主国家不同，它把人权交给了某些特选的个人，例如总统或者首相，并且必然要期待着他们具有种种不能期待于平凡的公民的优点。当人们不是以宗教的或政治爭論的詞句来思想的时候，人们大都会认为一个好总统要比一个好瓦匠更受人尊敬。在民主国家里，一个总统并不被人期待成为完全象亚里士多德的恢宏大度的人的那种样子，然而人们却仍然期待他能与一般的公民有所不同，并且能具有某些与他的职位相关的优点。这些特殊的优点也许并不被人认为是“伦理的”，但那乃是因为我们使用这个字的意义要比亚里士多德使用这个字的意义来得更狹隘得多。

基督教教条的结果，使得道德与别的优点之间的区别变得要比希腊的时代更为尖锐得多。一个人能成为大诗人或大作曲家或大画家，这是一个优点，但却不是道德的优点；我们并不认为他具有了这种才干就是更有德的，或者是更容易进入天堂的。道德的优点仅仅涉及于意志的行为，也就是说在各种可能的行为途径中能做出正当的选择来。^①人们不会因为我不知道怎样写歌剧，而责备我不曾写出歌剧来。正統的观点是：只要有两种可能的行为途

① 的确亚里士多德也說到过这一点(1105a)，但是就亚里士多德的原意来说，其后果却不如基督教的解释那样地影响深远。

径时，良心就会告訴我說哪一条是正当的，而选择另一条便是罪恶。德行主要的是在于避免罪恶，而不在于任何积极的东西。我們沒有理由要期待一个受过教育的人比一个沒有受过教育的人，或者一个聪明人比一个愚蠢的人，在道德上更为优越。于是許多具有重大社会意义的优点，就以这种方式而被排斥在伦理学的領域之外了。在近代的用法上，“不道德的”这个形容詞要比“不可願望的”这个形容詞的范围更狹隘得多。意志薄弱是不可願望的，但并非是不道德的。

然而，也有許多近代哲学家不曾接受这种伦理观点。他們认为應該首先給善下定义，然后再說我們的行為應該怎样才能实现善。这种观点更有似于亚里士多德的观点，因为亚里士多德认为幸福就是善。的确，最高的善是只为哲学家才敞开大門的，但是对亚里士多德來說，这一点却并不能成为对于这种理論的反駁。

伦理学的學說，按照它們之把德行視為是一种目的抑或是一种手段，可以分为两类。亚里士多德大体上采取的观点是，德行乃是达到一种目的（即幸福）的手段。“目的既是我們所願望的，手段既是我們所考虑并选择的，所以凡与手段有关的行为就必须是既与选择相符的而又是志願的。德行的实践是与手段相联系着的”（1113b）。但是德行还有另一种意义，在那种意义上它是包括在行為的目的之內的：“人类的善，是灵魂在一个完美的生活里依照德行而活动”（1098a）。我以为亚里士多德會說，理智的德行是目的而实践的德行則仅仅是手段。基督教的道德学家认为，虽然道德行為的后果一般都是好的，但却比不上道德行為的本身那样地好；道德行為之为人重視乃是因为它們本身的緣故，而不是因为它们的效果。另一方面，凡是把快乐认为是善的人，則都把德行仅仅看做是手段。除非把善就定义为德行，此外任何别的定义都会有同

样的结果，即，德行只是达到德行本身之外的善的手段。在这个问题上我們已經說过，亚里士多德大体上，虽然并不完全，同意有些人所认为的伦理学的第一要义就是要給善下定义，而德行則被定义为是趋向于产生出善来的行为。

伦理学对政治学的关系还提出了另一个相当重要的伦理問題。假定正当的行为所应该追求的善就是整个集体的、或者最后是全人类的好处；那么这种社会的好处是否就是个人所享受的好处的总合呢，还是它根本上乃是某种属于全体而并不属于部分的东西呢？我們可以用人体做类比来说明这个問題。快乐大部分是和身体的各个部分相结合在一起的，但是我們把它們认为是属于作为一个整体的人的；我們可以享受一种愉快的气味，但是我們知道单单有鼻子是不能享受到它的。有些人主张在一个組織严密的集体里，也有許多优越性与此类似乃是属于全体的而不是属于任何部分的。如果他們是形而上学家，他們就可以象黑格尔一样地主张凡是好的性质都是宇宙整体的属性；但是他們一般地总会补充說，把善归之于一个国家要比归之于一个个人更少錯誤些。这种观点可以邏輯地叙述如下。我們可以用各种各样的謂語来形容一个国家，而这些謂語却是不能用来形容它的个别成員的，——例如它是人口众多的、疆域广闊的、强大有力的等等。我們这里所考查的这种观点就把伦理的謂語也放在这一类里面，这种观点是說伦理的謂語仅只是加以引申之后才能属于个人。一个人可以属于一个人口众多的国家或者属于一个美好的国家；但是据他們說这个人却不就是美好的，正犹如他不是人口众多的一样。这种观点曾广泛地为德国的哲学家們所持有，但这并不是亚里士多德的观点，除了他的正义的概念可能在某种程度上是例外。

《伦理学》一书有相当一部分是专门討論友誼的，包括了有关

感情的一切关系在内。完美的友谊只可能存在于善人之间，而且我们不可能和很多的人作朋友。我们不应该和一个比自己地位高的人作朋友，除非他有更高的德行可以配得上我们对他所表示的尊敬。我们已经看到在不平等的关系之中，例如夫妻或父子的关系之中，在上者应当受到更多的爱。所以不可能与神做朋友，因为他不能爱我们。亚里士多德又讨论一个人究竟能不能和自己做朋友，并且断言唯有自己是一个善人时，这才有可能；他肯定说罪恶的人时时都在恨着自己。善良的人应该爱自己，但是应该高贵地爱自己(1169a)。在不幸的时候，朋友们是一种安慰；但是我们不应该由于寻求他们的同情而使得他们烦恼，就象女人或者女人气的男人所做的那样(1171b)。并不仅仅是在不幸之中才需要朋友，因为幸福的人也需要朋友来共享自己的幸福。“没有人愿意在只有他独自一人的条件之下而选择全世界的，因为人是政治的动物，是天性就要和别人生活在一起的一种动物”(1169b)。他说的所有关于友谊的话都是合情合理的，但没有一个字是超出常识之上的。

亚里士多德在讨论快乐的时候也表现了他的通情达理，而柏拉图却多少是以苦行的眼光来看待快乐的。快乐，按亚里士多德的使用法，与幸福不同，虽说没有快乐就不能有幸福。他说关于快乐的观点有三种：(1)快乐从来都是不好的；(2)有些快乐是好的，但大多数的快乐则是不好的；(3)快乐是好的但并不是最好的。他反驳第一种观点所根据的理由是：痛苦当然是不好的，因此快乐就必定是好的。他很正确地谈到，说一个人挨打时也可以幸福的这种说法乃是无稽之谈：某种程度上的外界的幸运对于幸福乃是必要的。他也抛弃了认为一切快乐都是身体上的快乐的那种观点；万物都有某种神圣的成份，因此都有可能享受更高等的快乐。善人若不是遭遇不幸，总会是快乐的；而神则永远享受着一种单一而单

純的快乐(1152—1154)。

这部书的后一部分还有另一段討論快乐的地方，它与以上所說的并不完全一致。在这里他論証說也有不好的快乐，然而那对于善良的人却并不是快乐(1173b)，也許各种快乐在性质上是不同的(同上)；快乐是好是坏要視其是与好的还是与坏的活动联系在一起而定(1175b)。有些东西應該看得比快乐更重，沒有一个人是会滿足于以一个小孩子的理智而度过一生的，哪怕这种做法是快乐的。每种动物都有其自己的快乐，而人自己的快乐則是与理性联系在一起的。

这就引到了这部书中唯一不仅是常識感而已的学說。幸福在于有德的活动，完美的幸福在于最好的活动，而最好的活动則是靜观的。靜观要比战争，或政治，或任何其他实际功业都更可貴，因为它使人可以悠閑，而悠閑对于幸福乃是最本质的东西。实践的德行仅能带来次等的幸福；而最高的幸福則存在于理性的运用里，因为理性(有甚于任何別的东西)就是人。人不能够完全是靜观的，但就其是靜观的而言，他是分享着神圣的生活的。“超乎一切其他福祉之上的神的活动必然是靜观的”。在一切人之中，哲学家的活动是最有似于神的，所以是最幸福的、最美好的：

运用自己的理性并培养自己的理性的人，似乎是心灵既处于最美好的状态，而且也最与神相亲近。因为如果神是象人們所想的那样，对于人事有着任何关怀的話；那末他們之應該喜欢最美好的东西、最与他們相似的东西(即理性)，以及他們之應該酬劳那些爱这种东西并尊敬这种东西的人，(因为那些人关怀着他們所亲爱的事物，而且做得既正当而又高貴，)——这些就都是理所当然的了。而这一切属性首先就属于哲学家，这一点也是明显不过的。因此哲学家就是最与神亲近的人。而凡是

哲学家的人，大抵也就是最幸福的人了；从而哲学家就这样地要比任何别人都更为幸福(1179a)。

这段话实际上是《伦理学》一书的结论；随后的几段所谈到的则是向政治学的过渡。

现在就让我们试着来决定，我们对于《伦理学》这部书的优缺点应该做何想法。与希腊哲学家们所探讨过的其他题目不同，伦理学至今还不曾做出过任何确切的、在确实有所发现的意义上的进步；在伦理学里面并没有任何东西在科学的意义上是已知的。因此，我们就没有理由说何以一篇古代的伦理学论文在任何一方面要低于一篇近代的论文。当亚里士多德谈到天文学的时候，我们可以确切地说他是错了。但是当他谈到伦理学的时候，我们就不能以同样的意义来说他是错了或者对了。大致说来，我们可以用三个问题来追问亚里士多德的伦理学，或者任何其他哲学家的伦理学：(1)它是不是有着内在的自相一致？(2)它与作者其他的观点是不是相一致？(3)它对于伦理问题所作的回答是不是与我们自身的伦理情操相符合？对于第一个问题或第二个问题中的任何一个问题的答案如果是否定的，那末我们所追问的这位哲学家便是犯了某种理智方面的错误。但是如果对于第三个问题的答案是否定的，我们却没有权利说他是错了；我们只能有权利说我们不喜欢他。

让我们就根据《尼各马可伦理学》一书中所提出的伦理理论，来依次地考察这三个问题。

(1)除了某些不大重要的方面而外，这本书大体上是自相一致的。善就是幸福而幸福就在于成功的活动，这一学说是讲得很好的。但每种德行都是两个极端之间的中道的学说，尽管也发挥得很巧妙，却并不那么成功了，因为它不能应用于理智的静观；而据亚里士多德告诉我们说，理智的静观乃是一切活动中之最美好

的。然而也可以辯解說，中庸之道的學說本來是只準備用之于實踐的德行，而不是用之于理智的德行的。或許還有一點，那就是立法者的地位是多少有些曖昧的。立法者是要使兒童們和青年們能獲得履行善良行為的習慣，這最後將引導他們在德行里面發見快樂，而無需法律的強制就可以使他們的行為有德。但顯然地，立法者也同樣可以使青年人獲得壞習慣；如果要避免這一點的話，他就必須具有一個柏拉圖式的衛國者的全部智慧；如果不能避免這一點，那麼有德的生活是快樂的這一論證就不能成立。然而也許這個問題更多是屬於政治學的，而不是屬於倫理學的。

(2) 亞里士多德的倫理學在每一點上都是和他的形而上學相一致的。的確，他的形而上學理論本身就是一種倫理上的樂觀主義的表現。他相信目的因在科學上的重要性，這就蘊涵着一種信仰，即目的是在統御着宇宙發展的過程的。他認為變化，總的來說，乃是在體現着有機組織或者“形式”的不斷增加的，而有德的行為歸根結底則是有助於這種傾向的行為。他的實踐倫理學大部分的確是並沒有什麼特別的哲學性，只不過是觀察人事的結果罷了；然而他的學說中的這一部分儘管可以獨立于他的形而上學之外，却並不是與他的形而上學不一致的。

(3) 當我們拿亞里士多德的倫理口味來和我們自己相比較的時候，我們首先就發現——正如我們已經指出過的——必須要接受一種不平等，而那是非常引起近代人的反感的。他不僅僅對於奴隸制度，或者對於丈夫與父親對妻子與孩子的優越地位，沒有加以任何的反駁，反而認為最好的東西本质上就僅只是為着少數人的——亦即為着驕傲的人與哲學家的。因而大多數人主要地只是產生少數統治者與聖賢的手段，便似乎是當然的結論了。康德以為每個人自身都是一個目的，這可以認為是基督教所介紹進來的

观点的一种表现。然而在康德的观点里却有一个逻辑的困难。当两个人的利益相冲突时，它就没办法可以得出一个决定来了。如果每个人的自身都是一种目的，我们又怎么能够达到一种原则可以决定究竟是哪一個應該让步呢？这样一种原则与其说要牵涉到个人，不如说必须牵涉到集体。就这个字的最广泛的意义而言，它必然是一种“正义”的原则。边沁和功利主义者都把“正义”解释为“平等”：当两个人的利益相冲突时，正当的办法就是那种能产生最大量的幸福的办法；不管两个人是由谁来享受幸福，或者幸福在他们之间是怎样分配的。如果给予好人的要比给予坏人的更多，那乃是因为从长远看来赏善罚罪可以增加总的幸福，而不是由于有一种最后的伦理学说说好人应该比坏人值得更多。按这种观点，“正义”就在于仅只考虑到所涉及的幸福数量，而不是偏爱某一个个人或阶级而反对另一个人或阶级。希腊的哲学家们，包括柏拉图和亚里士多德在内，却具有着另一种迥然不同的正义观，而那是一种至今仍然在广泛流传着的正义观。他们认为——原来的根据源出于宗教——每个事物或人都有着它的或他的适当的范围，逾越了这个范围就是“非正义”的。有些人由于他们的性格或能力的缘故而有着比别人更广阔的范围，所以他们如果分享更大的幸福，那是并没有什么不正义的。亚里士多德把这种观点看做是理所当然的；但是这种观点之原始宗教的基础虽然在早期哲学家里面是显著的，可是在亚里士多德的著作里面却已经不再是很明显的了。

亚里士多德的思想里差不多完全没有可以称之为仁爱或慈爱的东西。人类的苦难——就他所查觉到的而论——并没有能在感情上打动他；他在理智上把这些认为是罪恶，但是并没有证据说这些曾使得他不幸福，除非受难者恰好是他的朋友。

更一般地来说，《伦理学》一书中有着一种感情的贫乏，那在希

九 希腊早期的哲学家之中是看不到的。在亚里士多德对人事的思辨里有着某种过分的自高自大与自满，凡是能使人彼此互相感到热情关切的一切东西似乎都被亚里士多德遗忘了。甚至于他对友谊的叙述也是淡淡的。没有迹象可以表明他曾经有过任何使得他难以保持健全那类的经验；道德生活里的一切更深沉的方面显然都是为他所不知道的。我们可以说，他把人类经验里涉及到宗教的整个领域都给忽略了。他所说的都是对于一个生活安适但却缺乏感情的人可能有用的东西；但是对于那些被神或者被魔鬼迷住了的人，或者是外界的不幸把他们驱使到了绝望的人，亚里士多德对于这些人却没有说什么话。因为这些原因，尽管他的《伦理学》一书很有名，但按我的判断却是缺乏内在的重要性的。

第二十一章 亚里士多德的政治学

亚里士多德的政治学是既有趣而又重要的；——所以有趣，是因为它表现了当时有教养的希腊人的共同偏见，所以重要，是因为它成了直迄中世纪末期一直有着重要影响的许多原则的根源。我并不以为其中有很多东西对于今天的政治家是有任何实际用处，但是有许多东西可以有助于弄明白希腊化世界各个地方的党派冲突。亚里士多德对于非希腊化国家里的政府方法是不大留心的。他的确提到过埃及、巴比伦、波斯和迦太基，但是除了迦太基而外，其余都只是泛泛提到而已。他没有提到过亚历山大，对于亚历山大给全世界所造成的彻底变革他甚至于丝毫也没有察觉到。全部讨论都谈的是城邦，他完全没有预见到城邦就要成为陈迹了。希腊由于分裂为许多独立的城邦，所以就成了一个政治试验室。但

是这些实验能以适用的东西却自亚里士多德的时代以后就已不存在了，下迄中世纪意大利的城市兴起为止。亚里士多德所引据的经验在许多方面都更适用于较为近代的世界，而不是适用自从他这本书写成以后的一千五百年之中所曾存在过的任何世界。

他附带说了许多非常有趣的话，其中有些我们在谈到政治理论之前可以先说一说。他告诉我们说，幼利披底在馬其頓王阿其老斯的宫廷里曾被一个名叫迪卡尼庫斯的人罵他有口臭。国王为了让他息怒，就允许他鞭打迪卡尼庫斯。他就这样做了。迪卡尼庫斯等待过许多年以后才参与一次成了功的阴谋，把国王杀死了；但是这时幼利披底已经死了。他又告诉我们说应当在冬天吹着北风的时候受孕；又说必须小心翼翼地避免说下流的话，因为“可耻的话引人去做可耻的事”。又说除了在神殿里而外任何地方都不能容许猥亵，在神殿里则法律甚至于是允许秽言的。人们不应该结婚太早，因为如果结婚太早生下来的就会是脆弱的女孩子，妻子就会变得淫荡，而丈夫则会发育不全。结婚正当的年纪男人是三十七岁，女人是十八岁。

我们从这里面知道了泰勒斯曾被人嘲笑过他的贫穷，他就用分期付款的办法买下来所有的榨油器，于是就能够掌握榨油器的垄断价格。他做出这件事是要表明哲学家是能够搞钱的。如果哲学家终身贫穷的话，那是因为他們有着比财富更重要得多的事要去思想。然而这一切都是顺便提到的；现在我们就来谈更严肃的问题。

这部书开宗明义就指出国家的重要性；国家是最高的集体，以至善为目的。按照时间的次序，最先有家庭；家庭建筑在夫妻与主奴这两大关系上，这两者都是自然的。若干家庭结合成一乡；若干乡结合成一国，只须这种结合大得差不多足以自给。国家虽然在

時間上后于家庭，但在性质上却优先于家庭，并且也优先于个人；因为“每一事物当其充分发展时，我們就把这称为是它的性质”，人类社会充分发展时就是国家，而全体是优先于部分的。这里所包含的概念是有机体的概念：他告訴我們說，当身体毁灭的时候，一只手就不再是一只手了。这个涵意就是，一只手是被它的目的——即拿取——所规定的，唯有当手与一个活着的身体結合在一起的时候才能够完成它的目的。同样，一个人也不能够完成他的目的，除非他是国家的一部分。亚里士多德說創立国家的人乃是最伟大的恩主；因为人若沒有法律就是最坏的动物，而法律之得以存在則依靠国家。国家并不仅仅是一个为了进行交換与防止罪恶的社会：“国家的目的是善良的生活。……国家就是家庭与乡結合成为一种完美自足的生活，所謂完美自足的生活就是說幸福与荣誉的生活”(1280b)。“政治社会的存在是为了高貴的行为，而不是仅仅为了單純的共同相处”(1281a)。

一个国是由若干家組成的，每一家都包括一个家庭，所以討論政治就應該从家庭开始。这一討論的主要部分是有关于奴隶制的——因为在古代，奴隶总是算做家庭的一部分的。奴隶制是有利的、是正当的，奴隶天然應該低于主人。有些人生来就注定應該服从，另有些人生来就注定應該統治。一个天生就不属于自己而属于別人的人，生来就是一个奴隶；奴隶不應該是希腊人，而應該是其他精神低劣的下等种族(1255a 与1330a)。馴服的动物当被人統治时就更好得多，那些天生下等的人被优胜者所統治的时候情形也是一样。或許有人要問，以战俘做奴隶的办法究竟是不是有道理的呢；威力，例如在战争中使人获得胜利的那种威力，好象是蘊涵着更为优越的德行的样子，但是情形却往往并不如此。可是無論如何，对于那些虽然天生来應該受統治却不肯屈服的人而发动

战争,那样的战争总是正义的(1256b);而这就蕴涵着在这种情况下把被征服者转化为奴隶就是正当的。这仿佛是足以为古往今来任何的征服者作辩护了;因为没有一个国家会承认自己天生来就应当是被统治的,所以对于自然意图的唯一证据就必须从战争的结果来推断。因此每一场战争里的胜利者就都是对的,被征服者就都是错的。这倒很能自圆其说。

其次就是关于贸易的讨论,这一讨论深刻地影响了经院学者们的善恶论。每件事物都有两种用途,一种是正当的,另一种是不正当的;例如一双鞋可以用来穿,这就是它的正当的用途,或者可以用来交换,这就是它的不正当的用途。因此一个必须靠卖鞋为生的鞋匠的身分就有些下贱了。亚里士多德告诉我们说,零售并不是发财致富的艺术中的一个自然部分(1257a)。发财致富的自然方式是巧妙的经营房产与地产。以这种方式所能得到的财富是有限度的,但是由贸易而得到的东西则是没有限度的。贸易必须和钱打交道,但是财富并不在于获得货币。由贸易而获得的财富很正当地是要被人憎恨的,因为它是不自然的。“最可憎恨的一种,而且是最有理由被憎恨的,就是高利贷;高利贷是从钱的本身里而不是从钱的自然对象里获利的。因为钱本是为了用于交换的,而不是要靠利息来增殖的。……在一切发财致富的方式之中,高利贷是最不自然的”(1258)。

这种教诫产生了什么结果,你不妨去看陶奈的《宗教与资本主义的兴起》一书。但是虽说他讲的历史是可信的,然而他的叙述却有一种袒护前资本主义的偏见。

“高利贷”是指一切有利息的贷款,而不象现在那样仅仅是指以过高的利率贷款。从古希腊时代直到今天,人类——或者说至少是经济上更为发展的那一部分人类——一直是分裂为债权人与

债务人的；债务人始终不赞成利息，而债权人则始终赞成它。在大多数的時候地主都是债务人，而从事商业的人则都是债权人。哲学家们的见解除了少数例外，都是吻合于自己阶级的金钱利益的。希腊哲学家都是属于占有土地的阶级或者是被这个阶级所雇用的，所以他们不赞成利息。中世纪的哲学家都是教士，而教会的财产主要的是土地，所以他们看不出有理由要修改亚里士多德的意见。他们之反对高利贷更因反犹太主义而得到加强，因为大部分流动资金都是犹太人的。僧侣们与贵族们是有争执的，并且有时候还非常之尖锐，但是他们可以联合起来反对万恶的犹太人，——犹太人曾以贷款的办法帮他们渡过了坏年成，并认为自己应该得到自己节俭的某种报酬。

随着宗教改革，情形便起了变化。许多热诚的新教徒都是经营企业的。对于他们来说，贷款谋利乃是最重要的事。因此首先是加尔文，后来是其他新教的神职人员，都承认利息。最后天主教会也就不得不步其后尘，因为古老的禁例已经不适于近代的世界了。哲学家们的收入现在都得自大学的资金，所以自从他们不再是教士，因而不与土地占有相联系之后，也都一直是赞成利息的。每一个阶段都曾有过丰富的理论论据在支持着经济上对自己有利的意见。

柏拉图的乌托邦被亚里士多德根据种种理由而加以批判。首先是非常有趣的阐述，说它把太多的统一性赋予国家，把国家弄成了一个个体。其次就是那种反对柏拉图所提议的废除家庭的论证，这是每个读者自然而然会想得到的。柏拉图认为只消把“儿子”这个头衔加给所有可能构成亲子关系的同样年纪的人，一个人对于全体人民也就获得了目前人们对他们自己真正的儿子所具有的那种感情。至于“父亲”这个头衔，也同样如此。反之，亚里士多

德却說，凡是对最大多数的人所共同的东西便最不为人所关心，如果“儿子們”对于許多“父亲們”都是共同的，那么他們就会共同地受人忽視；做一个实际上的表兄弟要比做一个柏拉图意义上的“儿子”还要好得多；柏拉图的計劃会使得爱情化成水的。然后就是一种奇异的論証說，既然禁絕情欲是一种德行，那么要求有一种消灭这种德行以及与此相关的罪恶的社会制度就是很可惋惜的事情了(1263b)。于是他就問道，如果妇女是公共的，那么由誰来管家呢：我从前写过一篇文章題名为“建筑与社会制度”，在这篇文章里我曾指出一切想把共产主义和废除家庭这两者結合在一起的人，也必定要提倡人数众多的、有着公共厨房、餐厅和托儿所的公社家庭。这种制度可以描叙为是一种僧院，只是不須要独身罢了。对于实现柏拉图的計劃來說，这一点是具有根本意义的，并且这一点比起柏拉图所推荐的其他許多事情来，絕不是更不可能的事情。

柏拉图的共产主义困恼了亚里士多德。他說，那会使人憤恨懶惰的人，并且会造成在同路人之間所常有的那类爭端。如果每个人都关心自己的事情，那就要好得多。財產應該是私有的；但是應該以仁爱来这样教导人民，从而使得財產的使用大部分能成为公共的。仁爱与慷慨都是德行，但是沒有私有制，它們便是不可能的。最后他又告訴我們說，如果柏拉图的計劃是好計劃，那末早就会有別人想到过这些了。^①我并不同意柏拉图，但是如果有任何东西能使我同意柏拉图的話，那就是亚里士多德反对柏拉图的論据了。

① 請參看雪梨·史密斯作品中的傻子的演說：“如果这个提議是健全的，薩克遜人会把它放过去嗎？丹麦人会对于它熟視无睹嗎？它会逃得过諾曼人的智慧嗎？”（引文只根据我的記憶）

在談到奴隶制的时候，我們已經看到，亚里士多德不是一个信仰平等的人。纵使承认了奴隶与妇女的服从地位，但所有的公民在政治上究竟應該不應該平等，还仍然是个問題。他說有些人认为这是可以願望的，根据的理由是一切革命的关键都在于財產的规定。他反对这种論証說，最大的罪行乃是由于过多而不是由于缺匱；沒有一个人是因为要躲避冻餒才变成为一个暴君的。

当一个政府的目的在于整个集体的好处时，它就是一个好政府；当它只顾及自身时，它就是一个坏政府。有三种政府是好的：即，君主制、貴族制和立宪政府(或者共和制)；有三种政府是坏的：即，僭主制、寡头制和民主制。还有許多种混合的中間形式。并且还須指出，好政府和坏政府是被当权者的道德品质所规定的，而不是被宪法的形式所规定的。可是，这只有部分的眞确性。貴族制就是有德的人的統治，寡头制就是富人的統治，而亚里士多德并不认为德行与財富是严格的同义語。亚里士多德按照中庸之道的学說所主张的乃是，适度的資產才最能够与德行結合在一起：“人类并不借助于外在的財貨才能获得或者保持德行，反而是外在的財富要借助于德行；幸福無論是存在于快乐，还是存在于德行，还是兼存于这两者，往往总是在那些在自己的心灵上与性格上有着最高度的教养却只有适度的身外財富的人們的身上才能够找得到，而不是在那些具有多得无用的身外財貨却缺少高尚品质的人們的身上找到的”(1323a 与 b)。因此最好的人的統治(貴族制)与最富的人的統治(寡头制)二者之間是有区别的，因为最好的人往往只有适度的財富。民主制与共和制之間——除了政府的伦理差异而外——也是有区别的，因为亚里士多德所称之为“共和制”的，保留着有某种寡头制的成份在內(1293b)。但是君主制与僭主制之間的唯一区别則只是伦理的。

他強調要以統治政党的經濟地位來區別寡頭制與民主制：當富人完全不考慮到窮人而統治的時候便是寡頭制，當權力操在貧困者的手裡而他們不顧及富人的利益時便是民主制。

君主制比貴族制更好，貴族制比共和制更好。但是最好的一腐化就成為最壞的；因此僭主制就比寡頭制更壞，寡頭制就比民主制更壞。亞里士多德就以這種方式達到了一種有限度的為民主制進行辯護；因為絕大多數的實際政府都是壞的，所以在實際的政府中，民主制倒也許是最好的。

希臘人的民主概念在許多方面要比我們的更極端得多：例如亞里士多德說，選舉行政官的方法是寡頭制的，而用抽籤來任命行政官才是民主的。在極端的民主制里公民大會是高於法律之上的，並且獨立地決定每一個問題。雅典的法庭是由抽籤選出來的大量公民所組成的，而不需任何法學家來幫忙；這些人當然易於被雄辯或者黨派的感情所左右。所以當他批評民主制的時候，我們必須理解他所指的乃是這種東西。

亞里士多德對於革命的原因曾有長篇的討論。在希臘，革命的頻繁現象已往在拉丁美洲一樣，所以亞里士多德有着豐富的經驗可以引證。革命主要的原因，則是寡頭派與民主派的衝突。亞里士多德說民主制產生於一種信念，即同等自由的人們應當在一切方面都是平等的；而寡頭制則產生於一種事實，即在某些方面優異的人要求得過多。兩者都有一種正義，但都不是最好的一種。“因此只要兩黨在政府中的地位與他們所預想的觀念不相符，他們就會掀起革命”(1301a)。民主的政府比寡頭制更不容易有革命，因為寡頭們彼此之間可以起糾紛。寡頭們似乎都是些精力旺盛的傢伙們。他告訴我們說，在有些城邦里寡頭們宣誓說：“我要做一個人民之敵，我要竭盡全力設法來對他們加以一切的伤害”。今天的

反动派可就没有这么坦白了。

防止革命所必须的事情就是：政府的宣传教育，尊重法律（哪怕是在最小的事情上），以及法律上与行政上的正义，也就是说“按比例地平等并且使每一个人都享受自己的所有”（1307a, 1307b, 1310a）。亚里士多德似乎从未体会到过“按比例地平等”的困难。如果这就是真的正义，那末比例就必须是德行的比例。可是德行是难于衡量的，而且是一件具有党性争论的事情。所以在政治的实践上，德行总是倾向于以收入来衡量的；亚里士多德企图在贵族制与寡头制之间所做的那种区别，唯有在有着根深蒂固的世袭贵族的地方才是可能的。纵使是那样，但一旦有了一个巨大的富人阶级而又非贵族阶级的时候，也就必须让他们享有政权，以免他们酿成一场革命。但除非是在土地几乎是唯一的财富来源的地方，否则的话世袭的贵族制是决不可能长期保持他们的权力的。一切社会的不平等，从长远看来，都是收入上的不平等。拥护民主制的一部分论据就是：想要根据财富以外的任何其他优点而奠定的“按比例的正义”的任何企图都必然是要破灭的。为寡头制而辩护的人们声称收入是与德行成比例的；先知说他从来没有看见过一个正直的人讨饭；而亚里士多德则认为善人获得的恰好是他自己的收入，既不太多也不太少。但是这些观点都是荒谬的。除非是绝对的平等，此外任何一种“正义”在实践上都得酬报某种与德行迥然不同的品质，因此都是应该加以谴责的。

关于僭主制有一节是非常有趣的。一个僭主渴望财富，而一个君主则渴望荣誉。僭主的卫兵是雇佣兵，而君主的卫兵则是公民。僭主们绝大部分都是煽惑者，他们是由于允诺保护人民反对贵族而获得权力的。亚里士多德以一种讥讽的、马基雅弗利式的语调阐述了一个僭主要想保持权力时，必须做些什么事情。一个僭

主必須防止任何一个有特殊才干的人脫穎而出，必要时得采用死刑与暗杀。他必須禁止公共会餐、聚会以及任何可以产生敌对感情的教育。絕不許有文艺集会或討論。他必須防止人民彼此很好地互相了解，必須强迫人民在他的城門前过着公共的生活。他應該雇用象叙拉古女偵探那类的暗探。他必須散播糾紛并使他的臣民穷困。他應該使人民不断从事巨大的工程，如象埃及国王建造金字塔的那种做法。他也應該授权給女人和奴隶，使他們也都成为告密者。他應該制造战争，为的是使他的臣民永远有事要做，并且永远需要有一个領袖(1313a 与 b)。

全书里唯有这段話是对于今天最适用的一段話，思想起来不禁令人黯然。亚里士多德結論說，对一个僭主來說，没有什么罪恶是太大的。然而，他說还有另一种方法可以保存僭主制，那就是要有节制以及伪装信仰宗教。但是他並沒有决定哪一种方法可以証明是更为有效。

有一段很长的論証用以証明对外征服并不是国家的目的，从而揭示了許多人都采取的是帝国主义者的观点。确实也有一种例外：征服“天生的奴隶”是正确的而且是正当的。在亚里士多德的观点里，这就可以証明对野蛮人的战争是正当的，但对希腊人的战争則是不正当的；因为沒有一个希腊人是天生的奴隶。一般說来，战争仅仅是手段而不是目的；因此一个城邦处于孤立的不可能进行征服的局势之下，也可以是幸福的。生存于孤立之中的国家也并不必須消极无为。神和全宇宙就都是积极活动着的，尽管他們也不可能进行对外的征服。所以一个国家所應該追求的幸福就不應該是战争，而應該是和平的活动，尽管战争有时也可以是达到幸福的必要手段。

这就引到了一个问题：一个国家應該有多么大？他告訴我們

說，大城邦永远是治理不好的，因为人数过多就不能有秩序。一个国家應該是大得足够多少可以自給，但是又不應該过大而不能实行宪政。一个国家應該小得足以使公民們能認識彼此的性格，否則选举与訴訟就不能做得公正。領土應該小得从一个山頂上就足以把它的全貌一览无余。他既然告訴我們說国家應該自足自給(1326b)，但又說国家應該有进出口貿易(1327a)，这就似乎不能自圓其說了。

靠工作为生的人不應該允許有公民权。“一个公民不應該过一个匠人的或者商人的生活，因为这样一种生活是不光彩的，是与德行相违反的”。公民也不應該是农人，因为他們必須要有閑暇。公民們應該有財產，但是庄稼汉則應該是来自其他种族的奴隶(1330a)。他告訴我們說，北方的种族是精力充沛的，而南方的种族則是聪明智慧的。所以奴隶應該是南方的种族，因为如果他們要是精力充沛的話，那就不大便当了。唯有希腊人才既是精力充沛的而又是聪明智慧的；他們治理得比野蛮人好得多，如果他們團結起来，就能够統治全世界(1327b)。人們也許可以期待，在这一点上总該提到亚历山大了吧，但是一个字也沒有提到。

关于国家的大小，亚里士多德在不同的程度上也犯了許多近代自由主义者所犯的同样錯誤。一个国家必須能够在战争中保卫住它自己，而且甚至于还須沒有很大的困难就能保卫住它自己，如果任何一种自由的文化想要能生存下去的話，而这要求一个国家究竟有多么大，那就得取决于战争的技术与工业了。在亚里士多德那时，城邦已經过时了，因为它已不能抵抗馬其頓而保卫住它自己了。在我們今天，則整个的希腊包括馬其頓在內，在这种意义上都是过时了的，正象最近所已經証明的那样。^① 今天要主张希腊或

① 本文写于一九四一年五月。(按当时希腊被納粹德国所占領。——譯者)

者任何其他小国完全独立，那就正象是主张一个其领域站在高处就可以一览无余的城市要完全独立，是一样地枉然无益。除非一个国家或同盟由于其自身的努力，就能强大得足以击退一切外来的征服企图，否则的话就不可能有真正的独立。而要满足这一要求，就绝不能比美国和大英帝国加在一起更小；而且甚至于就连这，也许还会是一个太小的单元呢。

《政治学》这部书就其传到我们今天的形式看来是没有完成的，它最后以讨论教育而告终结。教育当然仅仅是为着那些将要成为公民的孩子们；奴隶们也可以教以有用的技术，例如烹调之类，但这并不是教育的一部分。公民应该造就得适合于他自己所生存于其下的那种政府形式，因此就应该视该城邦是寡头制还是民主制而有所不同。然而在这一讨论里，亚里士多德假定公民们都享有政权。孩子们应当学习对他们有用的东西，但不能庸俗化；例如不应该教给他们以任何歪曲身体形象的技术，或者是能使他们挣钱的技术。他们应该适度地从事体育锻炼，但是不能达到获得职业性的技术的地步；受训参加奥林匹克运动会的孩子们的健康是受到了损害的，那些在幼时曾经是胜利者的人到了成人以后几乎很少再能成为胜利者的这一事实，就可以说明这一点。孩子们应该学习画图，为的是能欣赏人身的美；也应该教导他们能欣赏那些表现道德观念的绘画与雕刻。他们可以学习唱歌和演奏乐器，使自己能够有品评地享受音乐，但又不足以成为技术熟练的演奏者；因为自由人除非喝醉了酒的时候，是不会奏乐或唱歌的。当然他们必须学习读书和写字，尽管这些也是有用的技术。但是教育的目的乃是“德行”，而不是有用。亚里士多德所指的“德行”，他已经在《伦理学》一书里告诉过我们了，而他在这部书里又反复地加以引证。

亚里士多德在他“政治学”一书里的基本假设，与任何近代作家的基本假设都大大不同。依他看来，国家的目的乃是造就有文化的君子——即，把贵族精神与爱好学艺结合在一起的人。这种结合以其最高度的完美形式存在于白里克里斯时代的雅典，但不是存在于全民中而只是存在于那些生活优裕的人们中间。到白里克里斯的最后年代，它就开始解体了。没有文化的群众攻击白里克里斯的朋友们，而他们也就不得以阴谋、暗杀、非法的专制以及其他并不很君子的方法来保卫富人的特权。苏格拉底死后，雅典民主制的顽固性削弱了；雅典仍然是古代文化的中心，但是政治权力则转移到了另外的地方。在整个古代的末期，权力和文化通常是分开来的：权力掌握在粗暴的军人手里，文化则属于软弱无力的希腊人，并且常常还是些奴隶们。这一点在罗马光辉伟大的日子里只是部分如此，但是在西赛罗以前和在马尔库斯·奥勒留以后则特别如此。到了野蛮人入侵以后，“君子们”是北方的野蛮人，而文化人则是南方的精细的教士们。这种情形多多少少一直继续到文艺复兴的时代，到了文艺复兴，俗人才又开始掌握文化。从文艺复兴以后，希腊人的由有文化的君子来执政的政治观，就逐渐地日益流行起来，到十八世纪达到了它的顶点。

但各种不同的力量终于结束了这种局面。首先是体现于法国大革命及其余波的民主制。自从白里克里斯的时代以后，有文化的君子们就必须保卫自己的特权而反对群众；而且在这个过程中，他们就不再成其为君子也不再有文化。第二个原因是工业文明的兴起带来了一种与传统文化大为不同的科学技术。第三个原因是群众的教育给了人们以阅读和写字的能力，但并没有给他们以文化；这就使得新型的煽动者能够进行新型的宣传，就象我们在独裁制的国家里所看到的那样。

因此，好也罢、坏也罢，有文化的君子的日子是一去不复返了。

第二十二章 亚里士多德的邏輯

亚里士多德的影响在许多不同的领域里都非常之大，但在逻辑学方面为最大。在古代末期当柏拉图在形而上学方面享有至高无上的地位时，亚里士多德已经在逻辑方面是公认的权威了，并且在整个中世纪他都始终保持着这种地位。到了十三世纪，基督教哲学家又在形而上学的领域中把他奉为是至高无上的。文艺复兴以后，这种至高无上的地位大部分是丧失了，但在逻辑学上他仍然保持着至高无上的地位。甚至于直到今天，所有的天主教哲学教师以及其他许多的人仍然在顽固地反对近代逻辑的种种新发现，并且以一种奇怪的坚韧性在坚持着已经是确凿无疑地象托勒密的天文学那样过了时的一种体系。这就使我们很难对亚里士多德做到历史的公平了。他今天的影响是如此之与明晰的思维背道而驰，以致我们很难想到他对所有他的前人(包括柏拉图在内)做出了多大的进步，或者说，如果他的逻辑著作曾经是继续进展着，而不是(象事实上那样)已经到了一个僵死的结局并且继之以两千多年的停滞不前的话，它仍然会显得多么地值得赞叹。在谈到亚里士多德的前人的时候，当然并没有必要提醒读者说，他们并非逐字逐句都是充满灵感的；所以我们尽可以赞美他们的才能，而不必被人认为就是赞成他们的全部学说。与此相反，亚里士多德的学说，尤其是在逻辑学方面，则直到今天仍然是个战场，所以就不能以一种纯粹的历史精神来加以处理了。

亚里士多德在逻辑学上最重要的工作就是三段论的学说。一

个三段論就是一个包括有大前提、小前提和結論三个部分的論証。三段論有許多不同的种类，其中每一种經院学者都給起了一个名字。最为人所熟知的就是称为“Barbara”^①的那一种：

凡人都有死(大前提)。

苏格拉底是人(小前提)。

所以: 苏格拉底有死(結論)。

或者: 凡人都有死。

所有的希腊人都是人。

所以: 所有的希腊人都有死。

(亚里士多德并没有区别上述的这两种形式, 我們下面就可以看到这是一个錯誤。)

其他的形式是: 沒有一条魚是有理性的, 所有的沙魚都是魚, 所以沒有一条沙魚是有理性的。(这就叫做“Celarent”^②)

凡人都有理性, 有些动物是人, 所以有些动物是有理性的。(这就是叫做“Darii”^③)

沒有一个希腊人是黑色的, 有些人是希腊人, 所以有些人不是黑色的。(这就叫做“Ferio”^④)

这四种就构成“第一格”; 亚里士多德又增加了第二格和第三格, 經院学者又增加上了第四格。已經証明了后三格可以用各种办法都归結为第一格。

① 此处的三段都是全称肯定, 即 A A A 的形式, 其所以称为 Barbara, 是因为这个字的三个元音都是 A。——譯者

② 此处的三段是全称否定、全称肯定与全称否定即 E、A、E 的形式, 其所以称为 Celarent, 是因为这个字的三个元音是 E、A、E。——譯者

③ 此处的三段是全称肯定、特称肯定与特称肯定, 即 A、I、I 的形式, 其所以称为 Darii, 是因为这个字的三个元音是 A、I、I。——譯者

④ 此处的三段是全称否定、特称肯定与特称否定, 即 E、I、O 的形式, 其所以称为 Ferio, 是因为这个字的三个元音是 E、I、O。——譯者

从一个单一的前提里可以做出几种推論来。从“有些人有死”，我們可以推論說“有些有死的是人”。按照亚里士多德的說法，这也可以从“凡人都有死”里面推論出来。从：“沒有一个神有死”，我們可以推論說“沒有一个有死的是神”，但是从“有些人不是希腊人”并不能得出来“有些希腊人不是人”。

除上述的这些推論而外，亚里士多德和他的后继者們又认为，一切演繹的推論如果加以严格地叙述便都是三段論式的。把所有各种有效的三段論都摆出来，并且把提出来的任何論証都化为三段論的形式，这样就應該可能避免一切的謬誤了。

这一体系乃是形式邏輯的开端，并且就此而論則它既是重要的而又是值得贊美的。但是作为形式邏輯的結局而不是作为形式邏輯的开端来考虑，它就要受到三种批評了：

- (1) 这一体系本身之內的形式的缺点。
- (2) 比起演繹論証的其他形式来，对于三段論式估价过高。
- (3) 对于演繹法之作为一种論証的形式估价过高。

关于这三种批評的每一种，我們都必須說几句话。

(1) 形式的缺点 讓我們从下列的两个陈述开始：“苏格拉底是人”和“所有的希腊人都是人”。我們有必要在这两者之間做出严格的区别来，这是亚里士多德的邏輯所不曾做到的。“所有的希腊人都是人”这一陈述通常被理解为蘊涵着：有希腊人存在；若沒有这一蘊涵則某些亚里士多德的三段論式就要无效了。例如：

“所有的希腊人都是人，所有的希腊人都是白色的，所以有些人是白色的”。如果有希腊人存在，而不是不存在；則这个三段論便是有效的。但假如我要說：

“所有的金山都是山，所有的金山都是金的，所以有些山是金的”，我的結論就会是錯誤的了，尽管在某种意义上我的前提可以

說都是真的。所以如果我們要說得明白，我們就必須把“所有的希腊人都是人”这一陈述分为两个，一个是說“有希腊人存在”，另一个是說“如果有任何东西是一个希腊人，那么它就是一个人”。后一陈述純粹是假設的，它并不蘊涵着有希腊人的存在。

这样，“所有的希腊人都是人”这一陈述就比“苏格拉底是人”这一陈述，在形式上更为复杂得多。“苏格拉底是人”以“苏格拉底”作为它的主詞，但是“所有的希腊人是人”并不以“所有的希腊人”作为它的主詞；因为無論是在“有希腊人存在”这一陈述里，还是在“如果有任何东西是一个希腊人，那么它就是一个人”这一陈述里，都并没有任何有关“所有的希腊人”的东西。

这种純形式的錯誤，是形而上学与認識論中許多錯誤的一个根源。讓我們考察一下，我們关于下列两个命題的知識的情形：“苏格拉底有死”和“凡人都有死”。为了要知道“苏格拉底有死”的眞实性，我們大多数人都滿足于依靠見証；但是如果見証是可靠的，則它就必然要把我們引回到某一个认得苏格拉底、并亲眼看到他死亡的人那儿去。这个被人目睹的事实——苏格拉底的尸体——再加上这就叫作“苏格拉底”的那种知識，便足以向我們保證苏格拉底的死。但是当談到“所有的人都会有死”的时候，情形就不同了。我們有关这类普遍命題的知識的問題，是一个非常困难的問題。有时候它們仅仅是文辞上的：“所有的希腊人都是人”之為我們所知，乃是因为并没有任何东西可以称为“一个希腊人”，除非那个东西是一个人。这类的普遍陈述可以从字典里得到肯定；但它們除了告訴我們怎样用字而外，并没有告訴我們有关世界的任何东西。但是“所有的人都会有死”却并不属于这一类；一个不死的人在邏輯上并没有任何自相矛盾之处。我們根据归納法而相信这个命題，是因为并没有可靠的証据說一个人能活到（比如說）150

岁以上;但是这只能使这个命题成为或然的,而并不能成为确切无疑的。只要当有活人存在的时候,它就不可能是确切无疑的。

形而上学的错误出自于假设“所有的人”是“所有的人都有死”的主词,与“苏格拉底”是“苏格拉底有死”的主词,这两者有着同一的意义。它使人可能认为在某种意义上,“所有的人”所指的与“苏格拉底”所指的是同一类的一种整体。这就使得亚里士多德说,种类在某种意义上也就是实质。亚里士多德很谨慎地在限定这一陈述,但是他的弟子们,尤其是蒲尔斐利,却表现得没有这么细心。

由于这一错误亚里士多德便陷入了另一种错误,他以为一个谓语的谓语可以成为原来主词的谓语。假设我说“苏格拉底是希腊人,所有的希腊人都是人”;亚里士多德便以为“人”是“希腊人”的谓语,而“希腊人”又是“苏格拉底”的谓语,于是显然可见“人”就是“苏格拉底”的谓语。但事实上,“人”并不是“希腊人”的谓语。名字与谓语之间的区别,或者用形而上学的语言来说也就是个体与共相之间的区别,就这样被他抹煞了,这给哲学带来了多灾多难的后果。所造成的混乱之一就是,设想只具有一个成员的类也就等于那一个成员。这就使人对于一这个数目不可能有一种正确的理论,并且造成了无穷无尽的有关于“一”的坏形而上学。

(2) 对于三段论式估价过高 三段论式仅仅是演绎论证中的一种。数学完全是演绎的,但在数学里面三段论几乎从来也不曾出现过。当然我们有可能把数学论证重行写成三段论的形式,但是那就会成为非常矫揉造作的了,而且也并不会使之更能令人信服。以算学为例:假设我买了价值四元六角三分钱的东西,付出了一张五元的钞票,那么应该找给我多少钱呢?把这样一个简单的数字写成三段论的形式便会是荒谬绝伦的了,而且还会掩蔽了这一

論証的真实性质。此外，在邏輯里面也有非三段論式的推論，例如：“馬是一种动物，所以馬的头是一种动物的头”。事实上，有效的三段論仅只是有效的演繹法的一部分，它对于其他的部分並沒有邏輯的优先权。想赋予演繹法中的三段論以首要地位的这种企图，就在有关数学推理的性质這個問題上把哲学家們引入了歧途。康德看出了数学并不是三段論式的，便推論說数学使用了超邏輯的原則；然而他却认为超邏輯的原則和邏輯的原則是同样确实可靠的。康德也象他的前人一样，由于尊崇亚里士多德而被引入了歧途，尽管是在另一条不同的道路上。

(3) 对于演繹法估計过高 对于作为知識来源的演繹法，希腊人一般說来要比近代哲学家賦給了它以更大的重要性。在这一方面，亚里士多德要比柏拉图錯誤得更少一些；他一再承认归納法的重要性，并且他也相当注意這個問題：我們是怎样知道演繹法所必須据之以出发的最初前提的？可是他也和其他的希腊人一样，在他的認識論里給予了演繹法以不适当的重要地位。我們可以同意(比如說)史密斯先生是有死的，并且我們可以很粗疏地說，我們之知道这一点乃是因为我們知道所有的人都有死。但是我們实际所知道的并不是“所有的人都有死”；我們所知道的倒不如說是象“所有生于一百五十年之前的人都有死，并且几乎所有生于一百年之前的人也都有死”这样的东西。这就是我們认为史密斯先生也要死的理由。但是这种論証乃是归納法，而不是演繹法。归納法不象演繹法那样确切可信，它只提供了或然性而沒有确切性；但是另一方面它却給了我們以演繹法所不能給我們的新知識。除了邏輯与純粹数学而外，一切重要的推論全都是归納的而非演繹的；仅有的例外便是法律和神学，这两者的最初原則都得自于一种不許疑問的条文，即法典或者圣书。

除了探討三段論式的《分析前篇》而外，亞里士多德另有一些著作在哲學史上也有相當的重要性。其中之一就是《范畴篇》那個短篇著作。新柏拉圖主義者蒲爾斐利給這部書寫過一篇注釋，這篇注釋對於中世紀的哲學有很顯著的影響；但是目前還是讓我們撇開蒲爾斐利而只限於談亞里士多德。

“范畴”這個字——無論是在亞里士多德的著作里，還是在康德與黑格爾的著作里——其確切涵意究竟指的是什麼，我必須坦白承認我始終都不能理解。我自己並不相信在哲學里面“范畴”這一名詞是有用的，可以表示任何明確的觀念。亞里士多德認為有十種范畴：即，實體，數量，性質，關係，地點，時間，姿態，狀況，活動，遭受。對於“范畴”這一名詞所提到的唯一定義就是：“每一個不是複合的用語”——接着就是上述的一串名單。這似乎是指凡是其意義並不是由別的字意義所結合而成的每一個字，都代表着一種實體或一種數量等等。但是並沒有提到編排這十種范畴的名單所根據的是一種什麼原則。

“實體”首先就是既不能用以敘說主詞而且也不出現於主詞的東西。當一個事物儘管不是主詞的一部分，但沒有主詞就不能存在時，我們就說它是“出現於主詞”。這裡所舉的例子是出現於人心之中的一些文法知識，以及可以出現於物體的某一種白色。實體，在上述的主要意義上，便是一個個體的物或人或動物。但是在次要的意義上，則一個種或一個類——例如“人”或者“動物”——也可以叫作一個實體。這種次要的意義似乎是站不住腳的，而且到了後代作家們的手里，更為許多壞的形而上學大開方便之門。

《分析後篇》大體上是探討一個會使得每一種演繹的理論都感到棘手的問題，那就是：最初的前提是怎樣得到的？既然演繹法必須從某個地點出發，我們就必須從某種未經證明的東西而開始，而

这种东西又必須是以証明以外的其他方式而为我们所知的。我不准备詳細闡述亚里士多德的理論，因为它有賴于本质这个概念。他說，一个定义就是对于一件事物的本质性质的陈述。本质这一概念是自从亚里士多德以后直迄近代的各家哲学里的一个核心部分。但是我的意见則认为它是一种糊涂不堪的概念，然而它的历史重要性却需要我們对它談几句话。

一件事物的“本质”看来就是指“它的那样一些性质，这些性质一經变化就不能不丧失事物自身的同一性”。苏格拉底可以有時候愉快，有時候悲哀；有時候健康，有時候生病。既然他可以变化这些性质而又不失其为苏格拉底，所以这些就不属于他的本质。但是苏格拉底是人則應該认为是苏格拉底的本质的东西，尽管一个信仰灵魂輪迴的毕达哥拉斯派不会承认这一点。事实上，“本质”的問題乃是一个如何用字的問題。我們在不同的情况下对于多少有所不同的事件使用了同一的名字，我們把它們认为是一个单一的“事物”或“人”的許多不同的表现。然而事实上，这只是口头上的方便。因而苏格拉底的“本质”就是由这样一些性质所組成的，缺乏了这些性质我們就不会使用“苏格拉底”这个名字。这个問題純粹是个語言学的問題：一个字可以有本质，但是一件事物則不能有本质。

“实体”的概念也象“本质”的概念一样，是把純属語言学上方便的东西轉移到形而上学上面来了。我們在描述世界的时候发现把某一些事情描写为“苏格拉底”一生中的事件，把某一些其他的事情描写为“史密斯先生”一生中的事件，是很方便的事。这就使我們想到“苏格拉底”或者“史密斯先生”是指某种經历了若干年代而持久不变的东西，并且在某种方式下要比对他所发生的那些事件更为“坚固”、更为“眞实”。如果苏格拉底有病，我們就想苏格拉

底在别的时候是健康的，所以苏格拉底的存在与他的疾病无关；可是另一方面，疾病也必需某个人有病。但是虽然苏格拉底并不必需有病，然而却必需有着某种东西出现于他，假如他要被人认为是存在的话。所以他实际上并不比对他所发生的那些事情更为“坚固”。

“实体”若是认真加以考虑的话，实在是个不可能避免种种困难的概念。实体被认为是某些性质的主体，而且又是某种与它自身的一切性质都迥然不同的东西。但是当我們抽掉了这些性质而试图想象实体本身的时候，我们就发现剩下来的便什么也没有了。再用另一种方式来说明这个问题：区别一种实体与另一种实体的是什么呢？那并不是性质的不同，因为按照关于实体的那种逻辑来说，性质的不同要先假定有关的两种实体之间有着数目的差异。所以两种实体必需刚好是二，而其本身又不能以任何方式加以区别。那么，我们究竟怎样才能发现它们是二呢？

事实上，“实体”仅仅是把事件聚集成堆的一种方便的方式而已。我们关于史密斯先生能知道什么呢？当我们看他的时候，我们就看到一套颜色；当我们听他说话的时候，我们就听到一串声音。我们相信他也象我们一样地有思想和感情。但是离开了这些事件而外，史密斯先生又是什么呢？那只是纯粹想象中的一个小钩子罢了，各个事件就都被想象为是挂在那上面的。但事实上它们并不需要有一个钩子，就象大地并不需要驮在一个大象的背上一样。用地理区域做一个类比的话，任何人都能看出象（比如说）“法兰西”这样一个字仅不过是语言学上的方便，在它的各个部分之外与之上并没有另一个东西是叫做“法兰西”的。“史密斯先生”也是如此；它是一堆事件的一个集合名字。如果我们把它当作是任何更多的东西，那么它就是指某种完全不可知的东西了，因此对于表

現我們所知道的东西來說就并不是必需的。

“实体”一言以蔽之，就是由于把由主詞和謂語所构成的語句結構轉用到世界結構上面来，而形成的一种形而上学的錯誤。

我的結論是：我們在这一章里所探討过的亚里士多德的學說乃是完全錯誤的，只有三段論式的形式理論是例外，而那又是无关重要的。今天任何一个想學邏輯的人，假如要去念亚里士多德或者是他的哪一个弟子的話，那就簡直是在浪費時間了。可是，亚里士多德的邏輯著作还是表现了伟大的能力的，并且是会对人类有用的，假如这些著作能在一个知識創造力仍然旺盛的时代里出世的話。然而不幸的是，它們正是在希腊思想創造期的結束时才出世的，因而便被人当作是权威而接受了下来。等到邏輯的創造性复兴起来的时候，两千年的統治地位已經使得亚里士多德很难于推翻了。实际上在全部的近代史上，科学、邏輯与哲学每进一步都是冒着亚里士多德弟子們的反对而爭取来的。

第二十三章 亚里士多德的物理学

在这一章里我准备考察亚里士多德的两部书，一部书叫作《物理学》，另一部书叫作《論天》。这两部书是密切联系着的；第二部书的論証就是从第一部书所留下来的論点开始的。两部书都极其有影响，并且一直統治着科学直到伽利略的时代为止。象“第五种本质”、“月球以下”这些名詞，就都是从这两部书所表达的理論里得来的。因此哲学史家就必须研究这两部书，尽管事实上以近代科学的眼光看来，其中几乎沒有一句話是可以接受的。

要理解亚里士多德的——正如要理解大多数希腊人的——物

理学观点，就必须了解他们在想象方面的背景。每一个哲学家除了他向世界所提出的正式体系而外，还有着另一种更简单得多的、可能为他自己所完全不曾察觉到的体系。纵使 he 察觉到它，或许 he 认识到这是行不通的；所以他就把它隐藏起来而提出某种更为诡辩的东西，他相信那种东西，因为那种东西有似于他的未曾加工的体系，他也要求别人接受那种东西，因为他相信 he 已经把它弄得不可能再加以反驳了。这种诡辩是靠着对反驳的反驳而达到的，但是单凭这一点却是永远也得不出正面的结果来的：那最多只表明一种理论可能是真的，但却非必定是真的。正面的结果（无论一个哲学家所意识到的是何等地微少）都是从他想象之中预先就有的观念里面，或者是如桑塔雅那所称之为“动物的信仰”里面得来的。

关于物理学，亚里士多德在想象方面的背景与一个近代学者在想象方面的背景是大不相同的。今天一个小孩子一开始就学力学，力学这个名字的本身就提示着机械。^① he 已经习惯于汽车和飞机了；甚至在他下意识想象的最深处，他也决不会想到一辆汽车里会包含有一种马，或者一架飞机的飞行乃是因为它的两翼是一只具有神奇力量的飞鸟的两翼。动物，在我们对于世界的想象图画里，已经丧失了它们的重要性；人在这个世界里，已经比较能独立地作为是一个大体上无生命而且大致能够驯服的物质环境的主人了。

对于企图对运动作出科学解释的希腊人来说，除了少数象德谟克里特和阿几米德那样的天才情况而外，纯粹的力学观点几乎从来也不曾得到过暗示。看来只有两套现象才是重要的，即动物的运动与天体的运动。在近代科学家看来，动物的身体是一架非常精致的、具有异常复杂的物理-化学结构的机械；每一项科学的

① 力学 mechanics. 机械 machine. ——译者

新发见都包含着动物与机械之间的表面鸿沟的缩小。但在希腊人看来，则把显然是无生命的运动同化在动物的运动里面，却似乎更为自然。今天一个小孩仍然在用自身能不能运动的这一事实，来区别活的动物与其他的東西；在许多的希腊人看来，特别是在亚里士多德看来，这一特点本身就提示了物理学的普遍理论的基础。

但是天体又是怎样的呢？天体与动物的不同就在于它们运动的规则性，但这可能仅仅是由于它们优异的完美性所致。每一个希腊哲学家无论成年以后是怎样想法，但都是从小就被教导要把日月看作是神的；阿那克萨哥拉曾被人控诉为不敬神，就因为他教导说日和月并不是活的。当一个哲学家不再把天体的本身看作是神明的时候，他就会把天体想成是由一位具有希腊人的爱好秩序与几何的简捷性的神明意志在推动着；这也是十分自然的。于是一切运动的最后根源便是“意志”：在地上的便是人类与动物的随心所欲的意志，在天上的则是至高无上的设计者之永恒不变的意志。

我并不提示说，这一点就可以适用于亚里士多德所谈到的每一个细节。我所要提示的是，这一点提供了亚里士多德在想象方面的背景，并且代表着（当他着手研究时）他会希望是真实的那种东西。

谈过了这些引言之后，就让我们来考察亚里士多德确实说过些什么。

在亚里士多德的著作里，物理学(physics)这个字乃是关于希腊人所称为“phusis”(或者“physis”)的科学；这个字被人译为“自然”，但是并不恰好等于我们所赋给“自然”这个字的意义。我们仍旧在说“自然科学”与“自然史”，但是“自然”其本身，尽管它是一个很含糊的字，却很少正好意味着“phusis”的意义。“phusis”是与生长有关的；我们可以说一个橡子的“自然”(“性质”)就是要长成

为一棵橡树，在这种情况下我們就是以亚里士多德的意义在使用这个字的。亚里士多德說，一件事物的“自然”（“性质”）就是它的目的，它就是为了这个目的而存在的。因而这个字具有着一种目的論的涵义。有些事物是自然存在的，有些事物則是由于別的原因而存在的。动物、植物和單純的物体（原素）是自然存在的；它們具有一种內在的运动原則。（被譯作“运动”的这个字，有着比“移动”更为广泛的意义；除了移动而外，它还包括着性质的变化或大小的变化。）自然是运动或者靜止的根源。如果事物具有这种的內在原則，它們便“具有自然(性质)”。“按照自然”这句成語，就适用于这些事物及其本质的属性。（正是由于这种观点，所以“不自然”就用以表示譴責。）自然存在于形式之中而不是存在于质料之中；凡是潜存的血肉就都还不曾获得它自己的自然(性质)，唯有当一件事物达到充分发展的时候，它才更加是它自己。整个的这一观点似乎是由生物学所启发的：橡子就是一顆“潜存”的橡树。

自然是属于为了某种东西的緣故而起作用的那类原因的。这就引到了一場关于自然并没有目的而只是由于必然而行动着的那种观点的討論；与此相关，亚里士多德还討論了为恩培多克勒所教导过的那种形式的适者生存的学說。他說这不可能是对的，因为事物是以固定的方式而发生的，并且当一个系列完成的时候，則此前的一切步驟就都是为了这个目的的。凡是“由于連續不断的运动，从一个內在的原則发源而达到某种完成”（199b）的东西都是“自然的”。

整个这一“自然”观，尽管它似乎是很值得称道地能适用于解释动物与植物的生长，但在历史上却成了科学进步的最大障碍，并且成了伦理学上許多坏东西的根源。就这后一方面而論，它至今仍然是有害的。

亚里士多德告訴我們說，运动就是潜存着的东西正在实现。这一观点除了有許多缺点而外，并且也与移动的相对性不相容。当A相对于B而运动的时候，B也就相对于A而运动；要說这两者之中有一个是运动的而另一个是靜止的，这乃是毫无意义的話。当一条狗抓到一块骨头的时候，常識上似乎以为狗是在运动而骨头則是靜止的（直到骨头被抓住时为止），并且以为运动有一个目的，即要实现狗的“自然”（“性质”）。但实际的情形却是，这种观点并不能应用于死的物质；并且对于科学的物理学的要求來說，“目的”这一概念是完全沒有用处的，任何一种运动在严格的科学意义上，都只能是作为相对的来加以处理。

亚里士多德反对留基波和德謨克里特所主张的眞空。随后他就过渡到一場頗为奇特的关于時間的討論。他說可能有人說時間是并不存在的，因为時間是由过去和未来所組成的，但是过去已經不复存在而未来又尙未存在。然而，他反对这种观点。他說時間是可以計数的运动。（我們不清楚，他为什么要把計数看成是根本性的）。他繼續說我們很可以問道，既然除非是有一个人在計数，否則任何事物便不可能計数，而時間又包含着計数；那末時間若不具有灵魂究竟能不能存在呢？看来亚里士多德似乎把時間想成是許多的时日或岁月。他又說有些事物就其并不存在于時間之內的意义而言，則它們是永恒的；他所想到的大概也是数目之类的东西。

运动一直是存在着的，并且将永远存在；因为沒有运动就不能有時間，并且除了柏拉图而外，所有的人都同意時間不是被創造的。在这一点上，亚里士多德的基督教后學們却不得不和亚里士多德的意见分道揚鑣了，因为聖經告訴我們說宇宙是有一个开始的。

《物理学》一书以关于不动的推动者的一段論証而告結束，这

一点我們在談到《形而上学》时已經考察过了。有一个不动的推动者在直接造成着圓运动。圓运动是原始的一种运动，并且是唯一能够繼續无限的一种运动。第一推动者既沒有部分也沒有大小，并且存在于世界的周围。

达到了这个結論之后，我們再来看天体。

《論天》这篇著作里提出了一种簡單愉快的理論。在月亮以下的东西都是有生有灭的；自月亮而上的一切东西，便都是不生不灭的了。大地是球形的，位于宇宙的中心。在月亮以下的領域里，一切东西都是由土、水、气、火四种元素构成的；但是另有一个第五种的元素是构成天体的。地上元素的自然运动是直綫运动，但第五种元素的自然运动則是圓运动。各层天都是完美的球形，而且越到上层的区域就越比下层的区域来得神圣。恒星和行星不是由火构成的，而是由第五种元素构成的；它們的运动乃是由于它們所附着的那些层天球在运动的緣故。（这一切都以詩的形式表现在但丁的《天堂篇》里。）

地上的四种元素并不是永恒的，而是彼此互相产生出来的——火就其自然运动乃是向上的这种意义而言，便是絕對的輕；土則是絕對的重，气是相对的輕，而水則是相对的重。

这种理論給后代准备下了許多的困难。被人认为是可以毁灭的彗星就必须划归到月亮以下的区域里面去了，但是到了十七世紀人們却发见彗星的軌道是圍繞着太阳的，并且很少能象月亮距离得这么近。既然地上物体的自然运动是直綫的，所以人們就认为沿水平方向发射出去的抛射体在一定時間之內是沿着水平方向而运动的，然后就突然开始垂直向下降落。伽利略发见抛射体是沿着抛物綫而运动的，这一发见吓坏了他的亚里士多德派的同事們。哥白尼、开普勒和伽利略在奠定地球不是宇宙的中心，而是每天自

轉一次、每年繞太阳旋轉一周的这一观点时，就不得不既要向聖經作战，也同样要向亚里士多德作战了。

我們再来看一个更带普遍性的問題：亚里士多德的物理学与本来系由伽利略所提出的牛頓“运动第一定律”是不相符的。牛頓的运动第一定律說，每个物体如果已經是在运动着的話，則当其自身不受外力作用时就将沿直綫作等速运动。因此就需要有外部的原因，——并不是用以說明运动而是用以說明运动的变化，無論是速度的变化、还是方向的变化。亚里士多德所认为对于天体乃是“自然的”那种圓运动，其实包含着运动方向的不断变化，因此按照牛頓的引力定律，就需要有一种朝向圓心而作用着的力。

最后：天体永恒不毁的这一观点也不得不被人放弃了。太阳和星辰有着悠久的生命，但却不是永远生存的。它們是从星云里生出来的，并且最后不是爆炸就是要冷却而死亡。在可见的世界里，并没有什么东西是可以免于变化和毁灭的；亚里士多德式的与此相反的信仰，尽管为中世紀的基督徒所接受，其实乃是异教徒崇拜日月星辰的一种产物。

第二十四章 希腊早期的数学与天文学

我在本章里要討論的是数学，并不是由于数学本身的緣故，而是因为它与希腊哲学有关系——有着一种（尤其是在柏拉图的思想里）非常密切的关系。希腊人的卓越性表现在数学和天文学方面的，要比在任何別的东西上面更为明显。希腊人在艺术、文学和哲学方面的成就，其是好是坏可以依据个人的口味来評判；但是他們在几何学上的成就却是无可疑問的。他們从埃及得到了一些东

西,从巴比伦那里得到的則很少;而且他們从这些来源所获得的东西,在数学方面主要地是粗糙的經驗,在天文学方面則是为期非常悠久的观察記錄。数学的証明方法,則几乎是完全起源于希腊。

有許多非常有趣的故事——或許並沒有历史真实性——可以表明,是哪些实际問題刺激了数学的研究。最早的最简单的故事是关于泰勒斯的,传说他在埃及的时候国王曾要他求出一个金字塔的高度。他等到太阳照出来他自己影子的长度与他的身高相等的时候,就去測量金字塔的影子;这个影子当然就等于金字塔的高度。据说透視定律最初是几何学家阿加塔庫斯为了給伊斯奇魯斯的戏剧画布景而加以研究的。传说是被泰勒斯所研究过的求一只船在海上的距离的問題,在很早的阶段就已經很正确地解决了。希腊几何学所关心的大問題之一,即把一个立方体增加一倍的問題,据說是起源于某处神殿里的祭司們;神諭告訴他們說,神要的一座雕象比他們原有的那座大一倍。最初他們只是想到把原象的尺寸增加一倍,但是后来他們才認識到結果就要比原象大八倍,这比神所要求的要更費錢得多。于是他們就派遣一个使者去见柏拉图,請教他的学园里有没有人能解决這個問題。几何学家們接受了這個問題,钻研了許多世紀,并且附带地产生出了許多可惊可叹的成果。這個問題当然也就是求 2 的立方根的問題。

2 的平方根是第一个有待发现的无理数,这一无理数是早期的毕达哥拉斯派就已經知道了的,并且还发现过种种巧妙的方法来求它的近似值。最好的方法如下:假設有兩列数字,我們称之为 a 列和 b 列;每一列都从 1 开始,每下一步的 a 都是由已經得到的最后的 a 和 b 相加而成;下一个 b 則是由两倍的前一个 a 再加上前一个 b 而构成。这样所得到的最初 6 对数目就是 $(1, 1), (2, 3), (5, 7), (12, 17), (29, 41), (70, 99)$ 。在每一对数目

里， $2a^2 - b^2$ 都是 1 或者 -1。于是 $\frac{b}{a}$ 就差不多是 2 的平方根，而且每下一步都越发地与之接近。例如，读者们将会满意地发见， $99/70$ 的平方是非常之接近于与 2 相等的。

普洛克鲁斯描述过毕达哥拉斯——此人永远是个颇为蒙胧的人物——乃是第一个把几何学当作一种学艺的人。许多权威学者，包括汤姆斯·希斯^① 爵士在内，都相信毕达哥拉斯或许曾发见过那个以他的名字命名的定理；那个定理是说在一个直角三角形中，弦的平方等于两夹边的平方之和。无论如何，这个定理是在很早的时期就被毕达哥拉斯派所知道了的。他们也知道三角形的内角之和等于两个直角。

除了 2 的平方根之外，其他的无理数在特殊的例子里也曾被与苏格拉底同时代的狄奥多罗斯研究过，并且曾以更为普遍的方式被与柏拉图大致同时而稍早的泰阿泰德研究过。德谟克里特写过一篇关于无理数的论文，但是文章的内容我们已不大知道了。柏拉图对这个题目是深感兴趣的；他在以“泰阿泰德”命名的那篇对话里提过了狄奥多罗斯和泰阿泰德的作品。在《法律篇》中，他说过一般人对这个题目的愚昧无知是很不光彩的，并且还暗示着他自己之开始知道它也是很晚的事情。它当然对于毕达哥拉斯派的哲学有着重要的关系。

发见了无理数的最重要的后果之一就是攸多克索（约当公元前 408—355 年）之发明关于比例的几何理论。在他以前，只有关于比例的算数理论。按照这种理论，如果 a 乘 d 等于 b 乘 c ，则 a 比 b 就等于 c 比 d 。这种界说，在还没有有关无理数的几何理论时，就只能应用于有理数。然而攸多克索提出了一个不受这种限

① 见所著《希腊的数学》，卷一，第 145 页。

制的新界說，其构造的方式暗示了近代的分析方法。这一理論在欧几里德的书里得到了发展，并具有极大的邏輯美。

攸多克索还发明了或者是完成了“穷尽法”，它后来被阿几米德运用得非常成功。这种方法是对积分学的一种預见。譬如，我們可以举圓的面积問題为例。你可以內接于一个圓而作出一个正六边形，或一个正十二边形，或者一个正一千边或一百万边的多边形。这样一个多边形，無論它有多少边，其面积是与圓的直径的平方成比例的。这个多边形的边越多，則它也就越接近于与圓相等。你可以証明，只要你能使这一多边形有足够多的边，就可以使它的面积与圓面积之差小于任何預先指定的面积，無論这一預先指定的面积是多么地小。为了这个目的，就引用了“阿几米德公理”。这一公理(多少加以簡化之后)是說：假設有兩個数量，把較大的一个平分为两半，把一半再平分为两半，如此繼續下去，則最后就会得到一个数量要小于原来的两个数量中較小的那一个。換句話說，如果 a 大于 b ，則必有某一个整数 n 可以使 2^n 乘 b 大于 a 。

穷尽法有时候可以得出精确的結果，例如阿几米德所做的求抛物綫形的面积；有时候則只能得出不断的近似，例如当我们企图求圓的面积的时候。求圓的面积的問題也就是决定圓周与直径的比率問題，这个比率叫作 π 。阿几米德在計算中使用了 $\frac{22}{7}$ 的近似值，他做了內接的与外切的正 96 边形，从而証明了 π 小于 $3\frac{1}{7}$ 并大于 $3\frac{10}{71}$ 。这种方法可以繼續进行到任何所需要的近似程度，并且这就是任何方法在这个問題上所能尽的一切能事了。使用內接的与外切多边形以求 π 的近似值，應該上溯到苏格拉底同时代的人安提丰。

欧几里德——当我年青的时候，它还是唯一被公认的学童几

何学教科书——約当公元前300年，即当亚历山大和亚里士多德死后不久的几年，生活于亚历山大港。他的《几何原本》絕大部分并不是他的創见，但是命題的次序与邏輯的結構則絕大部分是他的。一个人越是研究几何学，就越能看出它們是多么值得贊叹。他用有名的平行定理以处理平行綫的办法，具有着双重的优点：演繹既是有力的，而又并不隱飾原始假設的可疑性。比例的理論是继承攸多克索的，其运用的方法本质上类似于魏尔斯特拉斯所介紹給十九世紀的分析数学的方法，于是就避免了有关无理数的种种困难。然后欧几里德就过渡到一种几何代数学，并在第十卷中探討了无理数这个題目。在这以后他就接着討論立体几何，并以求作正多面体的問題而告結束，这个問題是被泰阿泰德所完成的并曾在柏拉图的《蒂迈欧篇》里被提到过。

欧几里德的《几何原本》毫无疑义是古往今来最伟大的著作之一，是希腊理智最完美的紀念碑之一。当然他也具有典型的希腊局限性：他的方法純粹是演繹的，并且其中也沒有任何可以驗證基本假設的方法。这些假設被他认为是毫无問題的，但是到了十九世紀，非欧几何学便指明了它們有些部分是可以錯誤的，并且只有凭观察才能决定它們是不是錯誤。

欧几里德几何学是鄙視实用价值的，这一点早就被柏拉图所諄諄教誨过。据說有一个学生听了一段証明之后便問，学几何学能够有什么好处，于是欧几里德就叫进来一个奴隶說：“去拿三分錢給这个青年，因为他一定要从他所学的东西里得到好处。”然而鄙視实用却实用主义地被証明了是有道理的。在希腊时代沒有一个人会想象到圓錐曲綫是有任何用处的；最后到了十七世紀伽利略才发现拋射体是沿着拋物綫而运动的，而开普勒則发现行星是以橢圓而运动的。于是，希腊人由于純粹爱好理論所做的工作，

就一下子变成了解决战术学与天文学的一把钥匙了。

羅馬人的头脑太过于实际而不能欣赏欧几里德；第一个提到欧几里德的羅馬人是西賽罗，在他那时候欧几里德或許还没有拉丁文的譯本；并且在鮑依修斯(約当公元 480 年)以前，确乎是并没有任何关于拉丁文譯本的記載。阿拉伯人却更能欣赏欧几里德；大約在公元 760 年，拜占庭皇帝曾送給过回教哈里发一部欧几里德；大約在公元 800 年，当哈伦·阿尔·拉西德在位的时候，欧几里德就有了阿拉伯文的譯文了。现在最早的拉丁文譯本是巴斯的阿戴拉德于公元 1120 年从阿拉伯文譯过来的。从这时以后，对几何学的研究就逐漸在西方复活起来；但是一直要到文艺复兴的晚期才做出了重要的进步。

我现在就要談天文学，希腊人在这方面的成就正象在几何学方面是一样地引人注目。在希腊之前，巴比伦人和埃及人許多世紀以来的观察已經奠定了一个基础。他們記錄下来了行星的視动，但是他們并不知道晨星和昏星就是一个。巴比伦无疑地，而且埃及也可能，已經发现了蝕的周期，这就使人能相当可靠地預言月蝕，但是并不能預言日蝕；因为日蝕在同一个地点并不是总可以看得见的。把一个直角分为九十度，把一度分为六十分，我們也是得之于巴比伦人的；巴比伦人喜欢六十这个数目，甚至于还有一种以六十进位的計数体系。希腊人总是喜欢把他們的先鋒人物的智慧都归功于是游历了埃及的結果，但是在希腊人以前，人們所成就的东西实在是很少的。然而泰勒斯的預言月蝕，却是受了外来影响的一个例子；我們沒有理由設想他在从埃及和巴比伦那里所学到的东西之外又增加了什么新东西，并且他的預言得以証实，也完全是幸运的偶合。

讓我們先看希腊人最早的一些发现与正确的假說。阿那克西

曼德认为大地是浮蕩着的，并没有任何东西在支持它。亚里士多德^①总是反对当时各种最好的假說的，所以他就反駁阿那克西曼德的理論，亦即大地位于中心永远不动，因为它并没有理由朝着一个方向运动而不朝另一个方向运动。亚里士多德說，如果这种說法有效，那么一个人若是站在圓心，纵令在圓周的各点上都摆滿了食品的話，他也会餓死的，因为并没有理由要选择哪一部分食品而不选择另一部分食品。这个論証重行出现于經院哲学里，但不是与天文学联系在一起，而是与自由意志联系在一起的。它以“布理当的驴”的形式而重行出现，布理当的驴因为不能在左右两边距离相等的两堆草之間做出选择，所以就餓死了。

毕达哥拉斯有极大的可能是第一个认为地是球形的人，但是他的理由(我們必須設想)却是审美的而非科学的。然而，科学的理由不久就被发现了。阿那克薩哥拉发现了月亮是由于反光而发光的，并且对月蝕做出了正确的理論。他本人仍然认为地是平的，但是月蝕时地影的形状却使得毕达哥拉斯派有了拥护地是球形的最后定論性的論据。他們更进一步把地球看成是行星之一。他們知道了——据說是从毕达哥拉斯本人那里知道的——晨星和昏星就是同一个星，并且他們认为所有的星包括地球在內都沿着圓形而运动，但不是环繞着太阳而是环繞着“中心的火”。他們已經发现了月亮总是以同一面对着的地球的，并且他們以为地球也总是以同一面对着的“中心的火”。地中海区域位于与中心的火相背的那一面，所以就永远看不见中心的火。中心的火就叫做“宙斯之家”或者“众神之母”。太阳是由于反射中心的火而发光的。除了地球之外还有另一个物体，叫做反地球，与中心的火距离相等。关于这一

① 《論天》，295b。

点,他們有两个理由;一个是科学的,另一个則得自于他們算学上的神秘主义。科学的理由即他們正确地观察到了,月蝕有时是当日月都在地平綫之上的时候出现的。这种现象的原因是折射,他們还不知道折射,于是就认为在这种情形下月蝕必定是由于地球之外的另一个物体有影子的緣故。另一个原因就是日、月、五星、地球与反地球以及中心的火就构成了十个天体,而十則是毕达哥拉斯派的神秘数字。

毕达哥拉斯派的这种学說被归功于費劳罗,他是底比斯人,生活于公元前五世紀的末期。虽然这种学說是幻想的,并且还有些部分是非常不科学的,但它却非常之重要,因为它包含了設想哥白尼假說时所必需的大部分的想象能力。把地球不設想为宇宙的中心而設想为行星中的一个,不設想为永恒固定的而設想为在空間里遨游的,这就表现出一种了不起的摆脫了人类中心說的思想解放。一旦人在宇宙中的自然图象受到了这种搖撼的时候,就不难以科学的論証把它引到更正确的理論上来了。

有許多观察对于这一点都是有貢獻的。稍晚于阿那克薩哥拉的欧諾比德发现了黃道的斜度。不久就明白了太阳到底是比地球大得多,这一事实便支持了那些否认地球是宇宙的中心的人們。中心的火与反地球,在柏拉图的时代之后不久就被毕达哥拉斯派抛弃了。滂土斯的赫拉克利德(他的年代大約是公元前 388—315 年,与亚里士多德同时)发现了金星与水星都环繞太阳而旋轉,并且采取了地球每 24 小时繞着它自己的軸綫轉动一周的见解。这种见解是前人所不曾采取过的一个非常重要的步驟。赫拉克利德属于柏拉图学派,并且一定是一个伟大的人物,但並沒有象我們所能期待的那样为人尊敬:他被描述成是一个肥胖的花花公子。

薩摩的亚里士达克大約生活于公元前 310—230 年,因此約比

阿几米德大二十五岁；他是所有的古代天文学家中最使人感兴趣的人，因为他提出了完备的哥白尼式的假说，即一切行星包括地球在内都以圆形在环绕着太阳旋转，并且地球每 24 小时绕着自己的轴自转一周。但是现存的亚里士达克的唯一作品《论日与月的大小与距离》却还是墨守着地球中心的观点，这件事是有点令人失望的。的确，就这本书所讨论的问题而言，则无论他采取的是哪种理论都并没有任何的不同；所以他可能是认为，对于天文学家的普遍意见加以一种不必要的反对，从而加重他计算的负担，乃是一桩不智之举；或者他也可能是仅仅在写过这部书之后，才达到了哥白尼式的假说的。汤姆斯·希斯爵士在他那本关于亚里士达克的书^①里（书中包括原著的全文与译文）就是倾向于后一种见解的。但无论情形是哪一种，亚里士达克之曾经提示过哥白尼式的观点，这件事的证据却是十足可以定论无疑的。

第一个而且最好的证据就是阿几米德的证据，我们曾经说过阿几米德是亚里士达克同时代的一个较年青的人。在他写给叙拉古的国王葛伦的信里说，亚里士达克写成了“一部书，其中包括着某些假说”；并继续说：“他的假说是说恒星和太阳不动，地球则沿着圆周而环绕太阳旋转，太阳位于轨道的中间”。在普鲁塔克的书里有一段话提到，克雷安德“认为以不虔敬的罪名来惩罚亚里士达克乃是希腊人的责任，因为他使得宇宙的炉灶（即地球）运动起来，这是他设想天静止不动而地则沿着斜圆而运转，同时并环绕其自身的轴而自转，以图简化现象的结果”。克雷安德是亚里士达克同时代的人，约死于公元前 232 年。在另一段话里普鲁塔克又说，亚里士达克提出这种见解来仅只是作为一种假说，但是亚里士达

① 《萨摩的亚里士达克，古代的哥白尼》，汤姆斯·希斯爵士著。牛津，1913 年版。以下所谈的即根据这部书。

克的后继者塞琉古則把它当作是一种确定的意见。(塞琉古的鼎盛期約当公元前 150 年。)艾修斯和塞克斯托·恩皮里庫斯也說到亚里士达克提出了太阳中心說，但是他們并没有說他提出这种学說来仅仅是作为一种假說。纵使他确乎是这种提法，那也很可能他是象两千年以后的伽利略一样，是由于害怕触犯宗教偏见的影响所致，——我們上面所提到的克雷安德的态度，就說明了这种惧怕是很有理由的。

哥白尼式的假說被亚里士达克（無論是正式地也好还是試驗性地也好）提出来之后，是被塞琉古明确地加以接受了，但是并没有被其他任何的古代天文学家所接受。这种普遍的反对主要地是由于希巴古的緣故，希巴古鼎盛于公元前 161—126 年。希斯把希巴古描写为是“古代最伟大的天文学家”^①。希巴古是第一个系統地論述了三角学的人；他发现了岁差；他計算过太阴月的长度，而誤差不超过一秒；他改进了亚里士达克关于日月的大小和距离的計算；他著录了 850 个恒星，并注出了它們的經緯度。为了反对亚里士达克的太阳中心假說，他采用了并改进了亚婆罗尼（鼎盛期約当公元前 220 年）所創造的周轉圓的理論；这种学說发展到后来便以托勒密的体系而知名，它是根据鼎盛于公元二世紀的天文学家托勒密的名字而来的。

哥白尼偶然知道了一些几乎已被遺忘了的亚里士达克的假說，虽然知道得并不多；他为自己的創见能找到一个古代的权威而感到鼓舞。不然的話，这种假說对于后代天文学的影响实际上是会等于零的。

古代天文学家推算地球、日、月的大小以及日与月的距离时所使用的各种方法在理論上都是有效的，但是他們却受到了缺乏精确

^① 《希腊的数学》，卷 2，第 153 頁。

仪器的掣肘。想到这一点，他們的許多成果就真是令人惊叹了。伊拉托斯蒂尼推算地球的直径是 7,850 哩，这只比实际少五十哩。托勒密推算月亮的平均距离是地球直径的 $29\frac{1}{2}$ 倍；而正确的数字是大約 30.2 倍。他們之中还没有一个是多少接近到太阳的大小和距离的，他們都把它估計得太低了。他們的估計若以地球的直径来表示的話，則

亚里士达克	是 180 倍，
希巴古	是 1,245 倍，
波西东尼	是 6,546 倍；

而正确的数字則是 11,726 倍。我們可以看出这些推算是在不断改进着的(然而，只有托勒密的推算却表现了一种退步)；波西东尼^①的推算約为正确数字的一半。大体上他們对于太阳系的图象，与事实相去得并不太远。

希腊的天文学乃是几何学的而非动力学的。古代人把天体的运动想成是等速的圓运动，或者是圓运动的复合。他們沒有力的概念。天球是整个在运动着的，而各种不同的天体都固定在天球上面。到了牛頓和引力理論的时候，才引进了一种几何性更少的新观点。奇怪的是，我們在爱因斯坦的普遍相对論里又看到了一种返回于几何学的观点，牛頓意义上的力的概念已經又被摒弃了。

天文学家的問題是：已知天体在天球上的視动，怎样能用假說来介紹第三个坐标，即深度，以便把现象描叙得尽可能地簡捷。哥白尼假說的优点并不在于眞实性而在于簡捷性；从运动的相对性看来，并不发生什么眞实性的問題。希腊人在追求着能够“簡化现

① 波西东尼是西塞罗的老师，鼎盛于公元前二世紀的后半叶。

象”的假說，事实上这已經是以科学上的正确方式触及到問題了，尽管并不是完全有意的。只要比較一下他們的前人以及他們的后人(直到哥白尼为止)，就足以使每个人都对他們那真正令人惊异的天才深信不疑。

另外两个非常伟大的人物，即公元前三世紀的阿几米德和亚婆罗尼，就結束了这张第一流希腊数学家的名单。阿几米德是叙拉古国王的朋友，也許是他的表兄弟，于公元前 212 年羅馬人攻占該城时被害。亚婆罗尼从青年时代就生活在亚历山大港。阿几米德不仅是一位数学家，而且还是一位物理学家与流体靜力学家。亚婆罗尼主要地是以他对于圓錐曲綫的研究而聞名的。关于这两个人我不再多談，因为他們出現的时代太晚，对哲学並沒有能起什么影响。

在这两个人以后，虽然在亚历山大港繼續做出了可敬的工作，但是伟大的时代是結束了。在羅馬人的統治之下，希腊人丧失了随着政治自由而得来的那种自信，并且在丧失这种自信的时候，也就对他們的前人产生了一种麻木不仁的尊敬。羅馬軍隊之杀死阿几米德，便是羅馬扼杀了整个希腊化世界的創造性思想的象征。

第三篇 亚里士多德以后的古代哲学

第二十五章 希腊化世界

古代希腊世界的历史可以分为三个时期：自由城邦时期，这一时期以腓力浦和亚历山大而告结束；馬其頓統治时期，这一时期的最后残余由于克里奥巴特拉死后羅馬之併吞埃及而告消灭；最后则是羅馬帝国时期。这三个时期中，第一个时期的特点是自由与混乱，第二个时期的特点是屈服与混乱，第三个时期的特点是屈服与秩序。

第二个时期即人們所称的希腊化时代。在科学与数学方面，这一时期内所作出的工作是希腊人自来所成就的最优异的工作。在哲学方面，这一时期則有伊壁鳩魯学派和斯多葛学派的建立以及怀疑主义之明确地被总结为一种学说；所以这一时期在哲学上依旧是重要的，尽管比不上柏拉图和亚里士多德的时期那么重要。从公元前三世紀以后，希腊哲学里实际上就没有什么新的东西了，直到公元后三世紀新柏拉图主义的出现为止。同时羅馬世界則正在准备好了基督教的胜利。

亚历山大的短促的功业突然之間改变了希腊世界。从公元前334年至324年这十年之間，他征服了小亚細亚、叙利亚、埃及、巴比伦、波斯、薩馬尔干、大夏和旁遮普。波斯帝国是世界上所曾有过的最大帝国，也在三次战役里完全被摧毁了。古代巴比伦人的

學問和他們古代的迷信一道變成了希臘好奇心所熟悉的东西；祆教的二元論以及（在較小的程度上）印度的宗教——在印度正是佛教走向登峰造極的時候——也是如此。凡是亞歷山大足跡所至之處，哪怕是在阿富汗的深山、藥殺水的河畔和印度河的支流上，他都建立起來了希臘的城市，在這些城市里努力推行希臘的制度，並採用了某種程度的自治政府。雖然他的軍隊主要地是由馬其頓人組成的，雖然絕大多數的歐洲希臘人並不甘心情願地屈從於他，但他起初還是把自己看成是希臘文化的使徒的。然而隨着他的征服日益擴大，他就逐漸採取了一種促使希臘人與野蠻人之間友好融合的政策。

他這樣做是有着各種動機的。一方面，非常顯然他的並不很龐大的軍隊是不能長久靠武力來維持這樣龐大的一個帝國的，而終須依靠着與被征服的人民和好相處。另一方面，東方除了君主神聖的政府形式而外，是不習慣於任何別政府形式的，亞歷山大覺得他自己很適於扮演這樣一個角色。究竟他相信自己是神呢，還是僅僅出於政策的動機而擺出一付神的品質來呢？這是心理學家的問題，因為歷史的證據是難於定論的。無論怎樣，他顯然是享受着在埃及把他當作是法老的繼承者，在波斯把他當作是大王那樣的阿諛。但他那些馬其頓的軍官們——他把他們叫作“同伴”——對他的態度，却是西方貴族們對他們的立憲君主的那種態度：他們不肯屈膝匍伏在他的面前，他們甚至冒着生命的危險去規勸他、批評他，在緊要的關頭他們還控制他的行動，他們強迫他从印度河轉轡西歸而不要再進軍去征服恒河。東方人是很容易順应的，只要他們的宗教偏見能受到尊敬。這對亞歷山大並沒有什麼困難；只消把埃及的亞蒙神或巴比倫的貝爾神與希臘的宙斯神合而為一，並宣布他自己是神之子就行了。心理學家們說亞歷山大

痛恨腓力浦，或許还秘密参与过謀杀腓力浦的阴谋；他一定很願意相信他自己的母亲奥林匹阿，就正象希腊神話里的某些貴妇人那样地，曾經是某一个神的所欢。亚历山大的功业太神奇了，所以他很可能想到唯有一种神奇的身世才是他那不可思議的成功底最好的解释。

希腊人对于野蛮人怀有一种非常强烈的优越感；亚里士多德說北方种族是精力旺盛的、南方种族是文质彬彬的，而唯有希腊人才既是精力旺盛的又是文质彬彬的，这話无疑地表达了普遍的见解。柏拉图和亚里士多德都认为以希腊人作奴隶是不对的，但以野蛮人作奴隶則并不錯。亚历山大并不是个十足的希腊人，他想要打破这种优越感的态度。他自己娶了两个蛮族的公主，并且强迫他手下的馬其頓的領袖們和波斯的貴族妇女結婚。我們可以想象，在他那无数的希腊城市里殖民者必定是男多于女的，因此这些男人也必定都是仿效他的榜样而与当地的妇女結婚的。这种政策的結果就給有思想的人們的头脑里带来了人类一体的观念；已往对于城邦的忠誠以及(在較小的程度上)对于希腊种族的忠誠看来是不合时宜了。在哲学方面，这种世界一家的观点是从斯多葛派开始的；但是在实践方面它要开始得更早些，它是从亚历山大开始的。它的結果便是希腊人与野蛮人之間的相互影响：野蛮人学到了一些希腊的科学，而希腊人却学到了野蛮人的許多迷信。希腊文明在传布到更广闊的地区的同时，却变得越来越不是純粹希腊的了。

希腊的文明本质上是城市的。当然也有許多希腊人是从事农业的，但是他們对于希腊文化中最富特色的东西并没有什么貢獻。自从米利都学派以来，希腊在科学、哲学和文学上的卓越人物全都是和富庶的商业城邦联系在一起的，而这些城邦又往往是被野蛮

人所环绕着。这种类型的文明并不是从希腊人开始的，而是从腓尼基人开始的；推罗和西顿和迦太基都是依靠着奴隶在家从事体力劳动，而在进行战争时则依靠雇佣兵。他们并不象近代的大城市那样依靠着大量血统相同的、并具有平等政治权利的农村人口。近代最相似的类比就见之于十九世纪后半叶的远东。新加坡与香港、上海与中国其他一些通商口岸都成了一些欧洲人的小島，在那儿白种人形成了一种靠着苦力們的劳动来养活的商业贵族。在北美洲梅逊-狄克逊綫以北的地方，既然沒有这样的劳动力可供使用，所以白种人就不得不从事农业。因为这个原故，所以白种人在北美洲的地盘是稳固的；而他們在远东的地盘則已經大为削減，并且会很容易完全消灭的。然而他們那种类型的文化，特别是工业主义，却将会保留下来。这个类比，可以帮助我們理解希腊人在亚历山大帝国东部各个地区的地位。

亚历山大对于亚洲的想象方面所产生的作用是巨大的、持久的。《馬喀比书》的第一书写成于亚历山大死后的好几个世紀，但它一开头就叙述亚历山大的功业說：

“于是馬其頓人腓力浦的儿子亚历山大就从柴蒂姆的土地上出发，打败了波斯人和米底亚人的王大流士，代替他而成为了第一个君临全希腊的君主，并且打了許多仗，占領了許多坚强的据点。他杀死了地上許多的王，走遍了大地的尽头，取得許多国家的战利品，全世界在他的面前都伏伏貼貼；于是他的地位升高了，他的心飞騰起来了。他編集了一支孔武有力的軍隊，統治了許多国家，許多国家和国王都成了他的附庸。这些事情过后，他病倒了，他知道自己要死，于是就把那些尊貴的、和他一同从小长大的臣僕們召来，趁他还活着的时候把他的国家分給他們。^①

① 这并非历史事实。

这样，亚历山大御宇十二年之后就逝世了。”

亚历山大在回教里面继续做为传说中的英雄而流传着；直到今天，喜马拉雅山的一些小酋长们还自称是亚历山大的后裔。^①没有任何别的真正历史上的英雄，曾经提供过如此之丰富的神话想象的材料。

亚历山大死后，也曾有过一种想要保持他的帝国的统一的努力。但是他的两个儿子，一个还是婴儿，一个尚未出世。两个儿子各有一些拥护者，不过在后来的内战里，这两个都被人废弃了。终于他的帝国被三家将军所瓜分；大致说来，一家获得了亚历山大领土的欧洲部分，一家获得了非洲部分，一家获得了亚洲部分。欧洲部分最后落到安提哥尼后人的手里；托勒密获得了埃及，以亚历山大港做为他的首都；经过许多战争之后才获得了亚洲的塞琉古因为过分忙于作战而没有来得及奠定一个固定的首都，但是到后来安提阿克成了他的王朝的主要都市。

无论是托勒密王朝还是塞琉西王朝（塞琉古的王朝叫做赛琉西王朝）都放弃了亚历山大那种要融合希腊人与野蛮人的努力，并且建立了军事专制，起初都是依靠着自己手下由希腊雇佣兵所补充起来的马其顿军队建立的。托勒密王朝所控制的埃及还相当稳固；但是在亚洲，两个世纪纷扰不已的王朝战争则是以罗马人的征服才告结束的。在这两个世纪里，波斯被安息人所征服，而大夏的希腊人则日益陷于孤立。

公元前二世纪（此后他们就迅速地衰颓）他们有过一个王叫米南德，米南德的印度帝国是非常之辽阔的。他和佛教圣人之间有两篇对话至今还以巴利文的形式保存着，并且一部分有中文译本。

① 也许这在今天已经不再是事实，因为怀有这种信仰的人们的儿子已经在伊顿公学受教育了。

塔因(Tarn)博士提示說，第一篇對話可能是依据希腊原文的；而第二篇系以米南德王逊位出家成为佛教圣人而告结束的，則显然不是依据希腊原文的了。

这时候，佛教是一个极其蓬勃有力的、劝人归化的宗教。据现存碑文的記載，佛教的圣王阿育王（公元前 264—228 年）曾遣使到所有的馬其頓各个国王那里去：“国王陛下认为这是主要的征服——即法輪的征服；这也是国王陛下在他自己的境内并远达六百里格（leagues）之外的邻国的境内的成就——远及于希腊王安提阿古的地方，并且远及于安提阿古以外的托勒密、安提哥尼、馬迦斯和亚历山大四个王的地方……在国王的境内也盛行于喻那人的地方”^①（即旁遮普地方的希腊人）。不幸的是关于这次遣使，西方并没有任何記載流传下来。

巴比伦所受的希腊化影响格外深刻。我們已經知道，古代唯一追随薩摩的亚里士达克而主张哥白尼体系的人，就是底格里斯河上塞琉西亚的塞琉古，他的鼎盛期約当公元前 150 年。塔西陀告訴我們說，到了公元一世紀塞琉西亚“并未沾染安息人的野蛮习俗，而仍然保存着它的希腊开国者塞琉古^②的制度。三百名以豪富或智慧而当选的公民組成了一个类似于元老院的組織，人民群众也分享政权”。^③ 希腊語在美索不达米亚的全境正如在其以西的地方一样，已成为学术与文化的語言，直迄回教的征服为止。

就語言和文学而論，叙利亚（不包括犹太在內）的城市已經完全希腊化了。但农村人口則是更保守的，他們仍然保持着为他們所习惯的宗教和語言。^④ 小亚細亚沿海岸的希腊城市，許多世紀以

① 引自比万(Bevan)的《塞琉古王朝》卷一，第 293 頁注。

② 是国王塞琉古，而非天文学家塞琉古。

③ 《編年史》，卷六，第四十二章。

④ 參閱《劍橋古代史》，卷七，第 194—195 頁。

来就在影响着他們野蛮的邻居。馬其頓的征服格外加深了这种影响。希腊主义与犹太人之間的第一次冲突是在《馬喀比书》里提到了的。这是一篇极其有趣的故事，与馬其頓帝国内一切別的事情都不一样。我将在后面談到基督教的起源与成长时再討論它。在其他的地方，希腊的影响从来没有遇到过这样頑强的抵抗。

从希腊化文化的观点来看，公元前三世紀最輝煌的成就乃是亚历山大港这个城市。比起馬其頓治下的欧洲部分和亚洲部分来，埃及受战争的蹂躪較少，而亚历山大港又处于特別有利的商业地位。托勒密王朝是学艺的保护主，把当时許多最优秀的人都吸收到他們的首都来。数学主要地成了亚历山大港的學問，并且一直保持到羅馬的灭亡为止。的确，阿几米德是西西里人，并且他所属的那部分世界(直到公元前 212 年他临死的那一刻为止)依然保持着他們的独立；但是他也在亚历山大港学习过。伊拉托斯底尼是著名的亚历山大港圖書館的負責人。公元前三世紀里多少全都和亚历山大港有着密切联系的数学家們和科学家們，可以和前此各个世紀里任何希腊人的才能相媲美，并且做出了同样重要的工作。但是，他們不象他們的前人那样把一切学艺都当作自己的領域，并發揮着包罗万象的哲学；他們是近代意义上的专家們。欧几里德、亚里士达克、阿几米德和亚婆罗尼都只一心一意地作数学家，他們都不渴望有哲学上的創造性。

不仅在学术范围内而且在一切領域里，这个时代都以专业化为其特征。在公元前五至四世紀的希腊自治的城邦里，一个有才能的人可以认为是样样精通的。在不同的情况之下，他可以是軍人、政治家、立法家或哲学家。苏格拉底虽然不喜欢政治，却并未能避免卷入政治的糾紛。在他年青的时候，他是一个兵士，又是一个(尽管在《申辯篇》里他不承认)学物理科学的人。普罗泰戈拉在

向研究新事物的貴族子弟們教授怀疑主义之余，还为图里草拟过一部法典。柏拉图也搞过政治，虽然并不成功。色諾芬在不写他的苏格拉底也不作乡紳的时候，就去当將軍以消遣岁月。毕达哥拉斯派的数学家們曾力图掌握許多城邦的政府。每个人都必須充当审判員，并担任其他的各种公职。但到了公元前三世紀，这一切就都起了变化。在往昔的那些城邦国家里的确还有政治，但是那已經变成地方性的而且已經无关紧要，因为希腊已經处于馬其頓大軍的摆布之下了。爭夺权力的严重斗争在馬其頓的軍人中間进行着；但这里並沒有原則的問題，而仅仅是互相竞争着的冒险者之間如何分配領土的問題。在行政的和技術的事物上面，这些多少都是不学无术的軍人們便雇佣希腊人做他們的专家；例如，在埃及的灌溉和排水方面就曾做出了优异的成就。这时有軍人，有行政家，有医生，有数学家，也有哲学家，可是再也沒有一个以一身而兼任这一切的人了。

这个时代是一个有錢而又沒有权势欲望的人可以享受一种非常愉快的生活的时代，——当然总得假定沒有掠夺成性的軍隊闖了进来。为某一个君主所垂青的学者尽可以享受高度的奢侈生活，只要他們是圓滑的諂媚者而又并不介意于成为一个愚昧无知的宫廷的嘲弄对象。但是这里却没有安全这种东西。一場宫廷革命可以把这些阿諛諂媚的賢达者們的恩主推翻；加拉太人可以毁灭富人的庄园；自己的城邦也可能在一場偶然的王朝战争里被洗劫一空。在这种情况下，人們都去崇拜“幸运”女神就不足为奇了。在人間万事的安排上，似乎並沒有任何合理的东西。那些頑固地坚持要在某个地方能找出道理來的人們，就只好返求于自己并且象弥尔頓的撒但那样认定：

心灵是它自己的园地，在它自身里

可以把地獄造成天堂，把天堂造成地獄。

除了对于自私自利的冒险者而外，不再有任何刺激可以引起人們对公共事物的兴趣了。在亚历山大征服的輝煌插曲之后，由于缺乏一个坚强的专制主足以奠定稳固不移的无上权威以及缺乏一个强而有力的原則足以造成社会的巩固，希腊化世界便陷入混乱之中。当面临着新的政治問題的时候，希腊的理智証明了它本身是完全无能为力的。羅馬人比起希腊人来无疑是愚笨的、粗野的，但是至少他們却創造了秩序。在自由的日子里，那种旧式的无秩序曾經是可容忍的，因为每一个公民都享有自由；但是无能的統治者所加之于被統治者的那种新的馬其頓式的无秩序，則是全然不可容忍的了，——比起后来对于羅馬的屈服来要更加不可容忍得多。

社会的不滿与对革命的惧怕在广泛流传着。自由劳动力的工資下降了，主要原因是由于东方奴隶劳动的競争；而同时必需品的价格却在上涨。我們发现亚历山大在他的事业开始时，还有時間訂立条約以便使穷人安分守己。“公元前 335 年，亚历山大与哥林多联盟国家之間所訂的条約里规定了，联盟理事会与亚历山大的代表双方保証，联盟的任何城邦都不得为了革命的緣故而沒收个人的财产，或者分配土地，或者免除債務，或者解放奴隶”。^①在希腊化的世界里，神寺都經營銀行家的业务；他們掌握着黄金准备金，并且操纵債務。公元前三世紀初期德洛斯的亚波罗神寺以百分之十的利息放債；而前此的利率还要更高。^②

① 塔因著，《公元前三世紀的社会問題》一文，收入《希腊化时代論文集》一书中。1923 年，劍桥版。这篇文章是极其有趣的，并且包括許多在別的地方不大容易找到的史实。

② 同上。

自由劳动者发见自己的工资甚至于不足以维持最低的需要，所以年青力壮的就只好去当雇佣兵以求糊口。雇佣兵的生活无疑是充满着艰难和痛苦的，但是它也有很大的可能前途。或许是掠夺某一个富庶的东方城市，或许有机会进行有利可图的暴动。一个统帅要想解散他的军队必定是件极其危险的事，并且这也一定就是战争所以连绵不断的原因之一。

往日的公民精神还多少保存在旧的希腊城市里，但却没有保存在亚历山大所建立的新城市里——就连亚历山大港也不例外。在早期，一个新城市往往总是由某一个旧城市的移民所组成的殖民地，它和自己的母邦始终维持着感情上的联系。这种感情有着很悠久的寿命，例如，公元前196年兰普萨古城在希腊海峡的外交活动就可以证明。这个城面临着要被塞琉西王安提阿古三世征服的危险，便决定吁请罗马保护。于是派遣出一个使节，但这个使节并没有直接去罗马，而是先到了马赛，尽管马赛的距離极为遥远。马赛也象兰普萨古一样是福西亚的殖民地，而且罗马人对他们的态度又很友好。马赛的公民听了使臣的演说之后，便立刻决定派遣他们自己的外交团到罗马去支持他们的姊妹城。住在马赛内陆的高卢人也参加了，并且还有一封信给他们在小亚细亚的同族加拉太人，推荐他们与兰普萨古相友好。罗马自然高兴有一个借口插足于小亚细亚，于是由于罗马的干涉，兰普萨古就保持住了它的自由，——直到后来它变得不利于罗马人的时候为止。^①

亚洲的统治者们都一般都自称为是“亲希腊派”，并且在政策与军事的需要所能允许的范围之内与旧希腊的城市保持着友好。这些城市希望有民主的自治政府，免除纳贡，不受朝廷禁军的干

① 比万，《塞琉古王朝》卷二，第45—46页。

涉，并且(当他們能够的时候)宣称这些都是权利。向他們让步是值得的，因為他們是富有的，他們可以提供雇佣兵，有許多城市还有重要的港口。但是如果他們在內战中参加了錯誤的一方，他們就有完全被征服的危險了。大体上說，塞琉西王朝以及其他逐漸兴起的王朝对待他們都相当宽大，但是也有例外。

新城市虽然也有着一定程度的自治政府，却并没有象旧城市那样的传统。他們公民的来源不一，希腊各个部分的人都有。他們大体上都是些冒险家，很象是 conquistadores(西班牙的美洲征服者)或者是南非洲約翰尼斯堡的移民，而不象早期的希腊殖民者或者新英格兰的开拓者那样是虔誠的香客。因此亚历山大的城市没有一个能够形成坚固的政治单位。从王朝政府的立場來說这是有利的，但是从传播希腊化來說这却是一个弱点。

非希腊的宗教与迷信对于希腊化世界的影响，大体上是(但不完全是)坏的。但情形本可以并不如此。犹太人、波斯人、佛教徒，他們的宗教都肯定地要优越于希腊流俗的多神教，并且即使是最优秀的哲学家去学习这些也会是受益非浅的。然而不幸，在希腊人的想象力上留下了最深刻印象的却是巴比伦人或迦勒底人。首先是他們荒唐无稽的古代史，僧侶們的記錄竟上溯至几千年之久，并且宣称还可以再上溯几千年。其中也有一些真正的智慧：远在希腊人能够預言月蝕的很久以前，巴比伦人就已能多少預言月蝕了。但是这些仅仅是使希腊人易于接受他們的原因；而希腊人实际所接受的却主要地是占星学与巫术。吉尔伯特·穆萊教授說：“占星学降临于希腊化的思想，就象是一种新的疾病降临于某个偏僻的島上的居民一样。根据狄奥多罗斯的描述，欧济曼底亚斯的陵墓里是画滿了占星学的符号的，在康馬根所发现的安提阿古一世的陵墓也具有同样的特点。君主們相信星辰在注視着他們，那是很

自然的。可是人人却都在准备接受这种病菌”。^① 占星学最初是一个名叫貝魯索的迦勒底人在亚历山大的时代教給希腊人的，貝魯索在科斯教过占星学，并且据塞涅卡說，他“传授的是貝尔神”。穆萊教授說，“这一定是說，他把公元前三千紀为薩尔恭一世所写的、后来在亚述奔尼拔（公元前 686—626 年）图书馆中所发现写在七十块版上的一篇‘貝尔之眼’的文字翻譯成了希腊文。”（同书，第 176 頁）。

我們将会看到，甚至于大多数最优秀的哲学家也都信仰起占星学来了。既然占星学认为未来是可以預言的，所以它就包含着对于必然或命运的信仰，而这就可以用来反对当时流行的对幸运的信仰。但无疑地，大多数人却是同时两者都信仰的，而且从来也沒有察觉到两者的不一致。

普遍的混乱必然要引起道德的敗坏更甚于智識的衰退。延綿了許多世代的動蕩不宁，尽管能够容許极少数的人有着极高度的圣洁，但它确乎是敌視体面的公民們的平凡的日常德行的。当你的一切儲蓄明天就会一干二淨的时候，勤勉就似乎是无用的了；当你对別人誠实而別人却必然要欺騙你的时候，誠实就似乎是无益的了；当沒有一种原則是重要的或者能有穩固的胜利机会时，就不需要坚持一种原則了；当唯唯諾諾混日子才可以苟全性命与財產的时候，就沒有要拥护真理的理由了。一个人的德行若是除了純粹的现世計較而外便沒有別的根源；那末如果他有勇气的話，他在这样一个世界里就会变成一个冒险家，如果他沒有勇气的話，他就会只求做一个默默无聞的怯懦的混世虫。

属于这个时代的米南德說：

我知道有过那么多的人，

^① 《希腊宗教的五个阶段》，第 177—178 頁。

他們并不是天生的无賴，
却由于不幸而不得不成为无賴。

这就总结了公元前三世紀的道德特点，只有极少数的人才是例外。甚至于就在这些极少数的人里面，恐惧也代替了希望；生命的目的与其說是成就某种积极的善，还不如說是逃避不幸。“形而上学隐退到幕后去了，个人的伦理现在变成了具有头等意义的东西。哲学不再是引导着少数一些大无畏的真理追求者們前进的火炬：它毋宁是跟随着生存斗争的后面在收拾病弱与伤残的一辆救护车”。^①

第二十六章 犬儒学派与怀疑派

知識优异的人們与他們当时社会的关系，在不同的时代里是非常之不同的。在某些幸运的时代里，他們大体上能与他們的环境調和，——毫无疑問他們要提出他們自己认为是必要的那些改革来，但是他們深信他們的提議是会被人欢迎的；而且即使是世界始終不曾改革的話，他們也不会因此就不喜欢他們自己所处的世界。在另一些时代里，他們是革命的，认为需要号召激烈的变革，但希望这些变革(部分地是由于他們忠告的結果)在不久的将来就可以实现。又在另一些时代里，則他們对世界是絕望的，他們觉得尽管他們自己知道什么是必需的，但却絕沒有可以实现希望。这种心情很容易陷于一种更深沉的絕望，把地上的生活认为本质上都是坏的，而对好的事物則只能寄希望于来生或者是某种神秘的

① 安古斯在《劍桥古代史》，卷7，第231頁的話。上引米南德的話也采自同一章。

轉變上。

在某些时代,所有这几种态度可以在同时为不同的人所采取。例如,让我们看一下早期的十九世纪。歌德是快活的,边沁是个改革者,雪莱是个革命者,而李奥巴第则是个悲观主义者。但在大多数的时期里,伟大的作家们中间却有着一种流行的格调。在英国,他们在伊丽莎白时代和十八世纪是快活的;在法国,他们约当1750年左右变成了革命的;在德国,自从1813年以后他们是民族主义的。

在教会统治时期,也就是说从公元五世纪至十五世纪,人们在理论上所相信的与在实际上所感觉的之间,是有着一种冲突的。在理论上世界是一个流泪泉,是在受苦受难之中对于来世的一种准备,但是在实际上则作家们(他们几乎全都是教士)又不免对于教会的权势感到高兴;他们有机会从事于许多他们认为是有用的那种活动。因此他们具有着统治阶级的心理,而不是那种觉得自己是在逃亡到另一个世界里去的人们的心理。这就是贯穿着整个中世纪的那种奇怪的二元论的一部分,这种二元论是由于下列事实造成的,即教会虽然是基于出世的信仰但又是日常世界中最重要的一种制度。

基督教出世精神的心理准备开始于希腊化的时期,并且是与城邦的衰颓相联系着的。希腊的哲学家们,下迄亚里士多德为止,尽管他们可以埋怨这埋怨那;但在大体上对于宇宙并不绝望,也不觉得他们自己在政治上是无能的。他们有时候可以是属于失败了政党,但如果是这样,他们的失败也只是由于冲突中的机缘所致,而不是由于有智慧的人之任何不可避免的无能为力。甚至连那些象毕达哥拉斯或者在某种心情之下的柏拉图那样地鄙弃现象世界而力求逃避于神秘主义的人,也都有着要把统治阶级转化成

为圣贤的具体计划。但当政权转到馬其頓人手里的时候，希腊的哲学家們就自然而然地脱离了政治，而更加专心致意于个人德行的問題或者解脫問題了。他們不再問：人怎样才能夠創造一个好国家？而是問：在一个罪恶的世界里，人怎样才能夠有德；或者，在一个受苦受难的世界里，人怎样才能夠幸福？当然这种变化仅仅是程度上的变化；这样的問題在以前也曾被人提出来过，并且后期的斯多葛派有一个时期也是关怀政治的，——但关怀的是羅馬的政治而非希腊的政治。然而这个变化却仍然是一场真实的变化。除了羅馬时期斯多葛主义在一定限度上而外，凡是那些认真思想、认真感受的人們的观点都日益变得主观的和个人主义的了；直到最后，基督教终于带来了一套个人得救的福音，这就鼓舞了传教的热誠并創造了基督教教会。在这以前，始終沒有过一种制度是可以让哲学家們全心全意地安身立命的，因而他們对权势的合法的爱好心就沒有适当的出路。因为这种原因，所以希腊化时代的哲学家，作为人而論，就要比那些生活于城邦仍然能够鼓舞其忠誠的时代的人們，具有更大的局限性。他們仍然思想，因為他們不能不思想；但是他們几乎并不希望他們的思想在实际世界里会产生什么效果。

有四派哲学大約都是在亚历山大的时代建立起来的。最有名的两派，即斯多葛派和伊壁鳩魯派，是我們后两章的主题；在本章中我們將要討論犬儒派和怀疑派。

这两个学派中的前一派出自(通过它的創始人狄奥根尼)安提斯泰尼；他是苏格拉底的弟子，約长于柏拉图二十岁。安提斯泰尼是一个非常引人注意的人物，在某些方面頗有似于托尔斯泰。直到苏格拉底死后，他还生活在苏格拉底貴族弟子們的圈子里，並沒有表现出任何非正統的征象来。但是有某种东西——或者是雅典的失敗，也許是苏格拉底之死，也許是他不喜欢哲学的詭辯——

却使得他在已經不再年青的时候，鄙弃了他从前所重視的东西。除了純朴的善良而外，他不願意要任何东西。他結交工人并且穿得和工人一样。他进行露天讲演，他所用的方式是沒有受过教育的人也都能理解的。一切精致的哲学，他都认为毫无价值；凡是一个人所能够知道的，普通的人也都能知道。他信仰“返于自然”，并把这种信仰貫徹得非常彻底。他主张不要政府，不要私有财产，不要婚姻，不要确定的宗教。他的弟子們(如果他本人不曾)譴責奴隶制。他并不是一个严格的苦行主义者，但是他鄙弃奢侈与一切人为的对感官快乐的追求。他說“我宁可疯狂也不願意欢乐”。^①

安提斯泰尼的名声被他的弟子狄奥根尼盖过了，狄奥根尼“是欧济尼河上西諾普地方的青年，最初他[安提斯泰尼]并不喜欢他；因为他是一个曾因涂改貨幣而被下过獄的不名誉的錢商的儿子。安提斯泰尼命令这个青年回家去，但是他絲毫不动；他用杖打他，他也一动不动。他渴望‘智慧’，他知道安提斯泰尼可以教給他智慧。他一生的志願也是要做他父亲所做过的事，要‘涂改貨幣’，可是规模要大得多。他要涂改世上流行的一切貨幣。每种通行的印戳都是假的。人被打上了将帅与帝王的印戳，事物被打上了荣誉、智慧、幸福与財富的印戳；一切全都是破銅烂鉄打上了假印戳罢了。”^②

他决心象一条狗一样地生活下去，所以就被称为“犬儒”，这个字的意思就是“象犬一样”。他拒絕接受一切的习俗——无论是宗教的、风尚的、服装的、居室的、飲食的、或者礼貌的。据說他住在一个桶里，但是吉尔柏特·穆萊向我們保證說这是个錯誤：因为那是一个大瓮，是原始时代用以埋葬死人的那种瓮。^③ 他象一个印度

① 貝恩，卷二，第4、5頁；穆萊，《五个阶段》，第113—114頁。

② 穆萊，《五个阶段》，第117頁。

③ 同上，第119頁。

托鉢僧那样地以行乞为生。他宣揚友爱，不仅仅是全人类之間的友爱，而且还有人与动物之間的友爱。甚至当他还活着的时候，他的一身就聚集了許多的传说。尽人皆知，亚历山大怎样地拜訪过他，問他想要什么恩賜；他回答說：“只要你別挡住我的太阳光”。

狄奥根尼的教导，一点也沒有我們现在所称之为“玩世不恭”的（“犬儒”的）东西，——而是恰好与之相反。他对“德行”具有一种热烈的感情，他认为和德行比較起来，俗世的財富是无足計較的。他追求德行，并追求从欲望之下解放出来的道德自由：只要你对于幸运所賜的財貨无动于衷，便可以从恐惧之下解放出来。我們可以看出，他的学說在这一方面是被斯多葛派所采用了的，但是他們并没有追随着他摒絕文明的欢乐。他认为普罗米修斯由于把那些造成了近代生活的复杂与矫揉造作的技术帶給了人类，所以就公正地受到了惩罚。在这一点上他有似于道家、卢梭与托尔斯泰，但是要比他們更加彻底。

虽然他是亚里士多德同时代的人，但是他的学說在气质上却属于希腊化的时代。亚里士多德是欢乐地正視世界的最后一个希腊哲学家；从他而后，所有的哲学家都是以这样或那样的形式而具有着一种逃避的哲学。世界是不好的，讓我們学会遺世而独立吧。身外之物是靠不住的；它們都是幸运的賜予，而不是我們自己努力的报酬。唯有主观的財富——即德行，或者是通过听天由命而得到的滿足——才是可靠的，因此，唯有这些才是有智慧的人所要重視的。狄奥根尼本人是一个精力旺盛的人，但他的学說却正象希腊化时代所有的学說一样，乃是一种投合于劳苦倦极的人們的学說，失望已經摧毁了这些人的天賦的热忱了。这种学說除了对于强有力的罪恶是一种抗議而外，当然絕不是一种可以指望促进艺术或科学或政治或任何有用的活动的学說。

看一下在犬儒学派普及之后,他們的学說变成了什么样子,是饒有趣味的。公元前三世紀的早期,犬儒学派非常风行,尤其是在亚历山大港。他們刊行了短篇的說教,指出沒有物质财产是多么地輕松,飲食簡朴可以是多么地幸福,怎样在冬天不必穿昂貴的衣服就可以保持溫暖(这在埃及也許是真的!),对自己的家乡依依不舍或者悲悼自己的孩子或朋友的死亡又是何等之愚蠢。这些通俗化的犬儒学者之中有一个叫做德勒斯的說:“我的儿子或妻子死了,那难道就有任何理由應該不顾仍然还在活着的我自己,并且不再照顾我的财产了么?”^① 在这一点上我們很难对于这种單純生活感到任何的同情,它已經变得太單純了。我們怀疑是誰高兴这种說教,是希望把穷人的苦难想象成仅仅是幻想的那些富人呢?还是力图鄙視获得了成功的事业家們的那些新的穷人呢?还是想使自己相信自己所接受的恩賜是无关重要的那些阿諛献媚者呢?德勒斯对一个富人說:“你慷慨大度地施舍給我,而我痛痛快快地取之于你,既不卑躬屈膝,也不嘮叨不滿。”^② 这是一种很便当的学說。通俗的犬儒主义并不教人禁絕世俗的好东西,而仅仅是对它們具有某种程度的漠不关心而已。就欠債的人來說,这可以表现为一种使他減輕自己对于債主所負的义务的形式。我們可以看到“玩世不恭”(“犬儒的”)这个名詞是怎样获得它的日常意义的。

犬儒派学說中最好的东西传到了斯多葛主义里面来,而斯多葛主义則是一种更为完备和更加圓通的哲学。

怀疑主义之成为一种学派的学說最初是由皮浪提倡的,皮浪参加过亚历山大的軍隊,并且随軍远征过印度。看起来这使他发生了浓厚的旅行兴趣;他的余年是在他的故乡爱里斯城度过的,

① 《希腊化时代》(1923年,劍桥版),第84頁以下。

② 同上,第86頁。

公元前 275 年他死在这里。除了对于以往的各种怀疑加以一定的系统化与形式化而外，他的学说里并没有多少新东西。对于感官的怀疑是从很早以来就一直在困扰着希腊哲学家的：唯一的例外就是那些象巴門尼德和柏拉图那样否认知觉的认识价值的人们，他们还把他们的否定当做是宣扬知识上的教条主义的一种好机会。智者們，特别是普罗泰戈拉和高尔吉亚，曾经被感官知觉的模糊及其显著的矛盾而引到了一种有似于休谟的主观主义。皮浪似乎（因为他很聪明地没有写过任何书）在对感官的怀疑主义之外，又加上了道德的与逻辑的怀疑主义。据说他主张绝不可能有任何合理的理由，使人去选择某一种行为途径而不选择另外的一种。在实践上，这就意味着一个人无论住在哪个国家里，都是顺从着那里的风俗的。一个近代的信徒会在礼拜日到教堂去，并且奉行正确的跪拜仪式，而不必具有任何被人认为是足以激发这些行动的宗教信仰。古代的怀疑主义者奉行着全套的异教宗教仪节，有时候甚至于他们本人就是祭司；他们的怀疑主义向他们保证了这种行为不可能被证明是错误的，而他们的常识感（这种常识感比他们的哲学更经久）又向他们保证了这样做是便当的。

怀疑主义自然地会打动许多不很哲学的头脑。人们看到了各派之间的分歧以及他们之间的争论的尖锐，于是便断定大家全都一样地自命为具有实际上是并不可能获得的知識。怀疑主义是懒人的一种安慰，因为它证明了愚昧无知的人和有名的学者是一样的有智慧。对于那些气质上要求着一种福音的人来说，它可能似乎是不能令人满意的；但是正象希腊化时期的每一种学说一样，它本身就成为了一付解忧剂而受人欢迎。为什么要忧虑未来呢？未来完全是无从捉摸的。你不妨享受目前；“未来的一切都还无从把握”。因为这些原因，怀疑主义在一般人中就享有了相当的成功。

应该指出，怀疑主义作为一种哲学来说，并不仅仅是怀疑而已，并且还可以称之为是武断的怀疑。科学家说：“我以为它是如此如此，但是我不能确定”。具有知识好奇心的人说：“我不知道它是怎样的，但是我希望弄明白”。哲学的怀疑主义者则说：“没有人知道，也永远不可能有人知道”。正是这种教条主义的成份，便使得怀疑主义的体系有了弱点。怀疑主义者当然否认他们武断地肯定了知识的不可能性，但是他们的否认却是不大能令人信服的。

然而，皮浪的弟子蒂孟提出了一种理智上的论证，这种论证从希腊逻辑的立场来说是很难于答覆的。希腊人所承认的唯一逻辑是演绎的逻辑，而一切演绎都得象欧几里德那样，必须是从公认为自明的普遍原则出发。但蒂孟否认有任何找得出这种原则来的可能性。所以一切就都得靠着另外的某种东西来证明了；于是一切论证要末便是循环的，要末便是系在空虚无物上面的一条无穷无尽的链锁。而这两种情形无论哪一种，都不能证明任何东西。我们可以看到，这种论证就砍中了统治着整个中世纪的亚里士多德哲学的根本。

在我们今天被那些并不是完全怀疑的人们所宣扬的某些形式的怀疑主义，对于古代的怀疑派并不曾出现过。他们并不怀疑现象，也不疑问那些他们认为仅只表示我们所直接知道的有关现象的命题。蒂孟大部分的著作都已佚失了，但他现存的两句话可以说明这一点。一句是说：“现象永远是有效的”。另一句是说：“蜜是甜的，我决不肯定；蜜看来是甜的，我完全承认。”^①一个近代的怀疑主义者会指出，现象仅仅是出现，它既不有效也不无效；有效或无效的必须是一个陈述；但并没有一种陈述能够和现象联系

① 转引自爱德文·比万：《斯多葛派与怀疑派》，第126页。

得如此之密切，以致于不可能有虛假。由于同样的理由，他也会說“蜜看来是甜的”这一陈述仅仅是高度或然的，而不是絕對确实可靠的。

在某些方面，蒂孟的学說非常有似于休謨的学說。他认为某些从未被人观察到的东西——例如原子——就不能有效地被我們所推知；当两种现象屡屡被我們观察到在一起的时候，我們就可以从一个推知另一个。

蒂孟在他悠长的一生的晚年就住在雅典，并于公元前 235 年死于雅典。随着他的死，皮浪的学派作为一个学派就告結束了；但是他的学說——說来似乎很奇怪——多少經過了改造之后，却被代表柏拉图傳統的学园接受过来了。

造成这一惊人的哲学革命的人是与蒂孟同时代的人阿塞西劳斯，他大約老死于公元前 240 年。大多数人所接受于柏拉图的乃是信仰一个超感的理智的世界，信仰不朽的灵魂对可朽的肉体的优越性。但柏拉图是多方面的，在某些方面也可以把他看作是在宣揚怀疑主义。柏拉图笔下的苏格拉底是自称一无所知的；我們自然而然地总把这話认为是諷刺，但是这話也可以认真地加以接受。有許多篇對話並沒有达到任何正面的結論，目的就在要使讀者处于一种怀疑状态。有些篇對話——例如《巴門尼德篇》的后半部——則似乎是除了指明任何問題的正反两方都可以提出同等可信的理由而外，並沒有什么別的目的。柏拉图式的辯証法可以认为是一种目的而不是一种手段；若是这样加以处理的話，則它本身就成为对于怀疑主义的一种最可讚美的辯护。这似乎就是阿塞西劳斯所解說柏拉图的方式，他自认为仍然是在追随着柏拉图的。他砍掉了柏拉图的头，但是保留下来的軀干却無論如何仍然是真的。

阿塞西劳斯的教学方式会有許多地方是值得表揚的，假使跟

他学习的青年人能够不为它所麻痹的话。他并不主张任何论点，但是他却要反驳学生所提出来的任何论点。有时候他会自己前后提出两个互相矛盾的命题，用以说明怎样就可以令人信服地论证两者之中的任何一个命题。一个有足够的叛逆勇气的学生，就可以学到机智并且避免谬误；但事实上除了机伶和对于真理漠不关心而外，似乎并没有人学到了任何东西。阿塞西劳斯的影响是如此之大，以至于整个的学园大约有两百年之久一直都是怀疑主义的。

在这一怀疑时期的中叶，发生了一件有趣的事情。公元前156年雅典派至罗马的外交使团有三位哲学家，其中有一个就是不愧继任阿塞西劳斯作学院首领的那位卡尔内亚德。他看不出有什么理由他作使臣的尊严就应该妨碍他的这次大好机会，于是他就就在罗马讲起学来。那时候的青年人都渴望模仿希腊的风气，学习希腊的文化，于是都蜂拥而来听他讲学。他的第一篇讲演是发挥亚里士多德和柏拉图的关于正义的观点，并且是彻底建设性的。然而他的第二篇讲演则是反驳他第一次所说过的一切，并不是为了要建立相反的结论，而仅仅是为了要证明每一种结论都是靠不住的。柏拉图笔下的苏格拉底论证说，以不公道加于人对于犯者来说要比忍受不公道是一桩更大的罪过。卡尔内亚德在他的第二篇讲演里，非常轻蔑地对待了这种说法。他指出，大国就是由于他们对软弱的邻邦进行不正义的侵略而成为大国的；这一点在罗马是不大好否认的。船破落水的时候，你可以牺牲别的弱者而拯救你自己的生命；如果你不这样做，你就是个傻瓜。他似乎认为“先救妇孺”并不是一句可以导致个人得救的格言。如果你在得胜的敌人面前溃退的时候已经丢失了你的马，而又发现有一个受伤的同志骑着一匹马，那末你应该怎么办呢？如果你是有理智的，你就

会把他拉下馬，搶过他的馬來，不管正义是怎么样的讲法。这一切不大有建設性的論証出于一个名义上是柏拉图的追随者之口，真是令人驚訝的，但是它似乎曾使得具有近代头脑的羅馬青年們大为高兴。

但是它却使得有一个人大不高兴，那个人就是老卡图；老卡图代表着严峻的、僵硬的、愚蠢而又粗暴的道德规范，正是靠了这种道德规范羅馬人才打敗了迦太基的。老卡图从年青到年老都过着簡朴的生活，一早就起床，进行严格的体力劳动，只吃粗糙的食物，并且从未穿过一件价值一百辨士以上的衣服。对于国家他是忠心耿耿的，他拒絕一切賄賂和貪污。他严格要求別的羅馬人也具有他自己所实行的一切德行，并且坚持說控訴和检举坏人乃是一个正直的人所能做的最好的事情。他竭力推行古羅馬的严肃的风尚：

“卡图把一个叫做馬尼里烏斯的人赶出了元老院，这个人本来是极有希望在下一年被任命为执政官的，仅仅因为这个人在白天并且当着自己女儿的面前太多情地吻了自己的妻子：并且卡图在譴責他做这件事时还告訴他說，除非在打雷的时候，他自己的妻子是从不吻他的”。^①

卡图当政的时候便禁止奢侈和宴会。他要他的妻子不仅哺乳她自己的孩子，还要哺乳他奴隶們的孩子，为的是用同样的奶喂养起来之后，奴隶們的孩子就可以爱他自己的孩子了。当他的奴隶年老不能工作时，他就毫不怜惜地把他們卖掉。他坚持他的奴隶們应当永远不是做工便是睡觉。他鼓励他的奴隶們互相爭吵，因为“他不能容忍奴隶們居然做了好朋友”。若是有一个奴隶犯了严重的过錯，他就把其余的奴隶都召来，并且誘导他們来咒罵这个犯过錯的人罪該万死；然后他就当着其余奴隶們的面前亲手把他

① 諾尔斯譯，普魯塔克《名人傳》，馬爾庫斯·卡圖傳。

处决。

卡图和卡尔内亚德之间的对比真是非常全面的：一个是由于道德过分严厉、过分传统以至于粗暴，另一个是由于道德过分放恣、过分沾染上了希腊化世界的社会堕落以至于下贱。

“马尔库斯·卡图从一开始——从青年们开始学希腊语，从而希腊语在罗马日益为人重视的时候——就不喜欢这件事：怕的是渴望学习知识与辩论的罗马青年们，会完全忘掉荣誉与武力的光荣。……于是有一天他就在元老院里公开地攻击这几位使臣在这里呆得时间太久，而且没有赶快办事：还要考虑到这些使臣都是狡猾的人，很容易说服别人相信他们。假使没有其他方面的考虑的话，仅此一点也就足以说服元老院对使臣们做出一个决定的答复来，好把他们遣送回国去教书，去教他们自己的希腊孩子，别让他们再管罗马的孩子了；让罗马的孩子们还象从前一样地学习着服从法律和元老院吧。他向元老院说这番话，并不是出于他对卡尔内亚德有任何的私仇或恶意（象某些人所猜想的那样）：而是因为他总是仇视哲学的”。^①

在卡图的眼里，雅典人是沒有法律的低等人：所以他們若被知識分子的淺薄的詭辯術所腐蝕的話，那是沒有關係的；但是羅馬青年則必須是清教徒式的、帝國主義的、无情的而又愚昧的。然而他並沒有成功；後來的羅馬人不但保存了卡圖的許多毛病，同時還接受了卡爾內亞德的許多毛病。

继卡尔内亚德（約当公元前 180—110 年）之后的下一任学园园长是一个迦太基人，他的真名字是哈斯德魯拔，但是他和希腊人打交道时喜欢自称为克来多馬柯。与卡尔内亚德之把自己只限于

^① 諾爾斯譯，普魯塔克《名人傳》，馬爾庫斯·卡圖傳。

讲学不同，克来多馬柯写了四百多部书，其中有些是用腓尼基文写的。他的原則似乎和卡尔內亞德的一样。在某些方面，它們是有用的。这两位怀疑派都从事反对那些变得日益广泛流行的占卜、巫术和星相学的信仰。他們也发展了一种建設性的有关或然性的程度的学說；尽管我們永远不可能有理由感到确实的可靠性，但是某些东西却似乎要比別的东西更近乎真实。或然性應該是我們实践的指導，因为根据各种可能的假設中之或然性最大的一种而行事，乃是合理的。这种观点也是大多数近代哲学家所同意的一种观点。不幸的是發揮这种观点的书籍已經失传了；我們很难依据现存的一些提示而重新构造出来这种学說。

克来多馬柯之后，学园就不再是怀疑主义的了，并且从安提阿古（他死于公元前 69 年）而后，它的学說有好几个世紀实际上已經变得和斯多葛派的学說沒有分別了。

然而，怀疑主义並沒有消失。它被来自諾索斯的克里特人艾奈西狄姆复兴起来了，諾索斯（假如我們知道一点的話）早在两千多年以前就可能有过怀疑派，他們以怀疑动物的女神有沒有神性来取悅于放蕩的廷臣們。艾奈西狄姆的年代无法确定。他拋开了卡尔內亞德所宣揚的或然性学說，又回到了怀疑主义最初的形式上去。他的影响相当大；追随他的有公元二世紀时的詩人魯西安以及稍后的古代怀疑派哲学家中唯一有著作流传下来的塞克斯托·恩皮里庫斯。例如，有一篇短文《反对信仰神的論証》曾被爱德文·比万在他的《晚期希腊宗教》一书第 52—56 頁里譯为英文，并且据他說这或許就是塞克斯托·恩皮里庫斯根据克来多馬柯的口授而采自卡尔內亞德的。

这篇文章一开始就解释說，在行为上怀疑派乃是正統的：“我們怀疑派在实践上追随着世人的做法，并且对它沒有任何的意見。

我們談到神，把他們当做是存在的，我們敬神并且說他們執行天命；但是这样說的時候，我們並沒有表示信仰，從而避免了教条者們的魯莽輕率”。

接着他就論証說，人們對於神的性質是意見分歧的，例如有人認為他是有身體的，又有人認為他是沒有身體的。我們既然對他沒有任何的經驗，所以我們就不能知道他的屬性。神的存在並不是自明的，所以才需要証明。同時他還有一個比較混亂的論証，指出這樣的証明乃是不可能的。其次，他就談到了罪惡這一問題，并結論說：

“那些積極肯定神存在的人，就不能避免陷于一種不虔敬。因為如果他們說神統御着萬物，那末他們就把他當成是罪惡事物的創作者了；另一方面，如果他們說神僅只統御着某些事物或者不統御任何事物；那末他們就不得不把神弄成是心胸狹隘的或者是軟弱無能的了，而這樣做便顯然是一種十足的不虔敬。”

懷疑主義尽管繼續打動着某些有教養的個人一直要到公元后三世紀，但是它却與日益轉向教條化的宗教和得救學說的時代性格背道而馳。懷疑主義者有足夠的力量能使有教育的人們對國家宗教不滿，但是它却提供不出任何積極的東西（哪怕是在純知識的領域內）來代替它。自從文藝復興以來，神學上的懷疑主義（就它大多數的擁護者而論）已經被對於科學的熱誠信仰所代替了，但是在古代却並沒有這種對懷疑的代替品。古代世界沒有能夠回答懷疑派的論証，于是就迴避了這些論証。奧林匹克的神已經不為人所相信了，東方宗教入侵的道路已經掃清了，於是東方的宗教就來爭取迷信者們的擁護，直到基督教的勝利為止。

第二十七章 伊壁鳩魯派

希腊化时期的两大新学派，即斯多葛派与伊壁鳩魯派，是同时創立的。他們的創立人芝諾和伊壁鳩魯大約同时出生，并且先后在几年之内都定居于雅典，分別作他們各自学派的領袖。因此先考虑那一派完全是兴趣問題。我要先談伊壁鳩魯派，因为他們的学說是被他們的創立人自始就完全确定了；而斯多葛主义却經歷了长期的发展，下迄死于公元 180 年的羅馬皇帝馬尔庫斯·奧勒留为止。

有关伊壁鳩魯生平的主要权威，是生活于公元后三世紀的第欧根尼·拉尔修。然而这里有两点困难，第一是第欧根尼·拉尔修本人很容易接受极少历史价值的、或者全无历史价值的传说。第二是他的《传记》中包含一部分斯多葛派对伊壁鳩魯所发动的誹謗性的指責，我們常常弄不清楚究竟是他本人在肯定某些事情呢，还是只不过在轉叙別人的誹謗。斯多葛派所捏造的誹謗是与他們有关的事实，这一点是当他們崇高的道德为人贊美时，我們所應該記得的；但这些却不是有关伊壁鳩魯的事实。例如，有一个传说是，伊壁鳩魯的母亲是个行騙的女祭司，关于这件事第欧根尼說：

“他們（显然是指斯多葛派）說他常常跟着他母亲挨家挨戶地去串門，口里念着禳灾的祷文，并且还帮他的父亲教蒙学来混一口飯吃”。

关于这一点貝萊解释說：^①“他随着他母亲作为一个助手走遍

^① 《希腊的原子論者与伊壁鳩魯》，西雷耳·貝萊著，1928年牛津版，第221頁。貝萊先生对伊壁鳩魯做过专门的研究，他的书对于学者是极有价值的。

四方，口中背誦她的祷文：假如这个故事有任何真实性的話，那么在很年青的时候，他可能早就被后来在他的学說中成为显著特征的那种对于迷信的仇視所激发起来了”。这种理論是很有吸引力的，但是鉴于古代末期捏造一种誹謗时的毫不犹疑，所以我并不认为这个故事有任何根据而可以被接受。^①反对这种說法的有一件事實，即他对他的母亲怀有一种非常强烈的感情。^②

然而伊壁鳩魯一生的主要事實似乎是可以确定的。他的父亲是薩摩地方一个貧穷的雅典殖民者；伊壁鳩魯生于公元前 342 或 341 年，但究竟是生于薩摩还是生于亚底加，我們就不知道了。無論如何，他的幼年时代是在薩摩度过的。他自述他从十四岁开始研究哲学。在十八岁的时候，即約当亚历山大逝世的时候，他来到了雅典，显然是为着确定他的公民权而来的。但是当他在雅典的时候，雅典的殖民者被赶出了薩摩（公元前 322 年）。伊壁鳩魯全家逃到小亚細亚，他也到了那里和家人团聚。就在这时候或者也許稍早，他在陶斯曾向一个叫做脑昔芬尼的人学过哲学，此人显然是德謨克里特的弟子。虽然伊壁鳩魯的成熟的哲学所得之于德謨克里特的，要比得之于任何其他哲学家的为多；然而他对于脑昔芬尼却除了輕蔑之外並沒有說过任何別的話，他把脑昔芬尼叫做“軟体动物”。

公元前 311 年伊壁鳩魯創立了他的学校，最初是在米特林，后来是在兰普薩古，自公元前 307 年而后就在雅典；他以公元前 270 年或 271 年死于雅典。

經過了多难的青年时代之后，他在雅典的生活是平靜的，仅仅

① 斯多葛派对伊壁鳩魯是非常不公平的，例如艾比克泰德写信給他說：“这就是你所宣揚的有价值的生活：吃，喝，淫，嗣，睡”。见艾比克泰德《文集》，卷 2，第 20 章。

② 吉尔伯特·穆莱，《五个阶段》，第 130 頁。

受到健康不佳的打搅。他有一所房子和一座花园（花园显然和房子不在一起）；他就在这个花园里讲学。他的三个兄弟和另外一些人从一开始就是他的学校的成员，但是在雅典他的团体的人数增加起来了，不仅是学哲学的弟子增加了，而且还有朋友們和他們的孩子們以及奴隶們和妓女們(hetaerae)。这些妓女們成了他的敌人誹謗的借口，但显然是完全不公正的。他对于純粹人情的友誼具有一种非凡的能力，他給他的团体成員的小孩子們写过輕松愉快的信。他並沒有实践古代哲学家們在表现感情时人們可以預料得到的那种严肃与深沉；他写的信是异常之自然而又坦率的。

团体生活是非常簡朴的，一部分是由于他們的原則，而（无疑地）一部分也由于沒有錢。他們的飲食主要是面包和水，伊壁鳩魯觉得这就很可滿意了。他說“当我靠面包和水而过活的时候，我的全身就洋溢着快乐；而且我輕視奢侈的快乐，不是因为它們本身的緣故，而是因为有种种的不便会随之而来。”团体在錢財上至少有一部分是靠自願捐助的。他写信給一个人說：“請你給我送一些干酪来吧，以便我在高兴的时候可以宴客”。又写給另一个朋友說：“請你代表你自己和你的孩子們送給我們一些為我們神圣的团体所必需的粮食吧”。又說：“我需要的唯一捐助就是这些，——要命令弟子們給我送来，纵使他們是在天涯海角也要送来。我希望从你們每个人那里每年收到二百二十个德拉克瑪，^① 不要再多”。

伊壁鳩魯終生都受着疾病的折磨，但他学会了以极大的勇气去承当它。最早提出了一个人被鞭撻的时候也可以幸福的，就是伊壁鳩魯而不是斯多葛派。他写过两封信，一封是在他死前的几天，另一封是在他死的那天；这两封信說明了他是有权主张这种见

① 約合美金二十元。

解的。第一封信說：“写这封信的七天之前我就完全不能动弹了，我忍受着人們临到末日的那种痛苦。如果我要出了什么事，务必請你照管美特罗多罗的孩子們四五年，但用于他們的錢不可比你现在用于我的錢更多”。第二封信說：“在我一生中真正幸福的这个日子，在我即将死去的时刻，我給你写这封信。我的膀胱病和胃病一直繼續着，它們所常有的严重性絲毫也沒有減輕；但是尽管有着这一切，我心里却在追忆着我和你談話的快乐。請你費心照顾美特罗多罗的孩子們吧，正象我可以期待于你从小就对我以及对哲学所具有的忠誠那样”。美特罗多罗是他最早的弟子之一，这时已經死了；伊壁鳩魯在遺囑里为他的孩子們作了安排。

虽然伊壁鳩魯对大多数人都是溫文和藹的，但是他对于哲学家們的态度却表现了他性格的另一面，尤其是对于人們所认为他曾受过影响的那些哲学家。他說“我想这些喋喋不休的人一定相信我是軟体动物(脑昔芬尼)的門徒，并且曾和一些嗜酒的青年們一起听过他的讲演。实际上那家伙是个坏人，他的习惯是永远也不可能引到智慧的”。^①他从来也不承认他所得之于德謨克里特的那些东西；至于留基波，則他肯定說从来就沒有过这么一位哲学家，——意思当然并不是說沒有这么一个人，而是說这个人并不是哲学家。第欧根尼·拉尔修开列过一张罵人綽号的名單，这些綽号都被认为是他給他最出色的前輩們所取的。除了对于別的哲学家們的这种气量狹隘之外，他还有一个严重的錯誤，就是他那专断的教条主义。他的弟子必須学习包括他全部学說在內的一套信条，这些信条是不許怀疑的。終于便沒有一个弟子曾补充过或者修正过任何东西。两百年之后，当卢克萊修把伊壁鳩魯的哲学写成詩的时

^① 奥德斯(W.J. Oates)著《斯多葛派与伊壁鳩魯派的哲学家》，第47頁。在可能的地方我都引用奥德斯先生的譯文。

候，他对于这位老师的教訓(就我們所能判断的而言)也并没有加入任何理論上的新东西。凡是可能加以比較的地方，我們都发现卢克萊修总是与原意密切符合的；一般公认在另外一些地方，他可能填补起来了由于伊壁鳩魯整整三百卷书的遺失而給我們的知識所造成的空隙。他的著作除了几封书信、一些片断以及一篇关于“主要学說”的叙述而外，其余的都没有留传下来。

伊壁鳩魯的哲学正象他那时时代所有的哲学(只有怀疑主义是部分的例外)一样，主要的是想要获得恬靜。他认为快乐就是善，并且他以鮮明的一貫性坚持这种观点一直到底。他說：“快乐就是有福的生活的开端与归宿”。第欧根尼·拉尔修引过他在《生命的目的》一书中所說的話：“如果抽掉了嗜好的快乐，抽掉了爱情的快乐以及听觉与视觉的快乐，我就不知道我还怎么能够想象善”。又說：“一切善的根源都是口腹的快乐；哪怕是智慧与文化也必须推源于此”。他告訴我們說，心灵的快乐就是对肉体快乐的观赏。心灵的快乐之唯一高出于肉体快乐的地方，就是我們可以学会观赏快乐而不观赏痛苦；因此比起身体的快乐来，我們就更能够控制心灵的快乐。“德行”除非是指“追求快乐时的审慎权衡”，否則它便是一个空洞的名字。例如，正义就在于你的行为不致于害怕引起別人的憤恨，——这种观点就引到了一种非常有似于“社会契約論”的社会起源学說。

伊壁鳩魯不同意他的某些快乐主义的前人們之区别开积极的与消极的快乐，或动态的与靜态的快乐。动态的快乐就在于获得了一种所願望的目的，而在这以前的願望是伴随着痛苦的。靜态的快乐就在于一种平衡状态，它是那样一种事物状态存在的結果，如果没有这种状态存在时，我們就会願望的。我們可以說当对饥餓的滿足在进行的时候，它就是一种动态的快乐；但是当饥餓已經

完全满足之后而出现的那种寂静状态就是一种静态的快乐。在这两种之中，伊壁鸠鲁认为还是追求第二种更为审慎一些，因为它没有掺杂别的东西，而且也不必依靠痛苦的存在作为对愿望的一种刺激。当身体处于平衡状态的时候，就没有痛苦；所以我们应该要求平衡，要求安宁的快乐而不要求激烈的欢乐。看起来如果可能的话，伊壁鸠鲁会愿意永远处于饮食有节的状态，而不愿处于大吃大喝的状态。

这样，在实践上他就走到了把没有痛苦，而不是把有快乐，当做是有智慧的人的鹄的。^①胃可能是一切事物的根本，但是胃病的痛苦却可以压倒饕餮的快乐；因此伊壁鸠鲁只靠面包度日，在节日则吃一些奶酪。象渴望财富与荣誉这样一些愿望是徒劳无益的，因为它们使得一个本可满足的人不能安静。“一切之中最大的善就是审慎：它甚至于是比哲学还更要可贵的东西”。他所理解的哲学乃是一种刻意追求幸福生活的实践的体系；它只需要常识而不需要逻辑或数学或任何柏拉图所拟定的精细的训练。他极力劝他年青的弟子兼朋友毕托克里斯“要逃避任何一种教化的形式”。所以他劝人躲避公共生活便是他这些原则的自然结果，因为与一个人所获得的权势成比例，嫉妒他因而想要伤害他的人数也就随之增加。纵使 he 躲避了外来的灾难，但内心的平静在这种情况下也是不可能的。有智慧的人必定努力使生活默默无闻，这样才可以没有敌人。

性爱，作为最“动态”的快乐之一，自然是被禁止的。这位哲学家宣称：“性交从来不曾对人有好处；如果它不曾伤害人的话，那就算是幸运了”。他很喜欢（别人的）孩子，但是要满足这种趣味

^①（对伊壁鸠鲁来说）“没有痛苦的本身便是快乐，而且按他分析到最后，简直是最真实的快乐”。贝莱，前引书，第249页。

他似乎就得有賴于别人不听他的劝告了。事实上他似乎是非常喜欢孩子,竟至违反了自己的初衷;因为他认为婚姻和子女是会使人脱离更严肃的目标的。卢克莱修是追随着他贬斥爱情的,但是并不认为性交有害,只要它不与激情结合在一起。

依伊壁鳩魯看来,最可靠的社会快乐就是友谊。伊壁鳩魯是象边沁一样的一个人,他也认为在一切时代里所有的人都只追求着自己的快乐,有时候追求得很明智,有时候则追求得很不智;但是他也象边沁一样,常常会被自己温良而多情的天性引得做出一些可赞美的行为来,而根据他自己的理论他本是不应该如此的。他显然非常喜欢他的朋友,不管他从他们那里所得到的是什么;但是他却极力要说服自己相信,他是自私得正象他的哲学所认为的一切人一样。据西赛罗说,他认为“友谊与快乐是分不开的,因为这种缘故所以就必須培养友谊,因为没有友谊我们就不能安然无惧地生活,也不能快乐地生活”。然而他又有时多少是忘记了自己的理论:他说“一切友谊的本身都是值得愿望的”,又补充说“尽管这是从需要帮助而出发的”。^①

虽然伊壁鳩魯的伦理学在别人看来是粗鄙的而且缺乏道德的崇高性,但他却是非常之真诚的。我們已經看到,他提到他花园里的团体时说“我們神圣的团体”;他写过一本《論圣洁》的书;他具有一个宗教改革者的一切热情。他对人类的苦难,一定具有一种强烈的悲憫感情以及一种不可动摇的信心:只要人們能接受他的哲学,人們的苦难就会大大地減輕。这是一种病弱者的哲学,是用以适应一个几乎已經不可能再有冒险的幸福的世界的。少吃,因为怕消化不良;少喝,因为怕第二天早晨醒不了;避开政治和爱情

^① 关于友谊这个題目以及伊壁鳩魯那种可爱的言行不一,可参閱貝萊,前引书,第317—320頁。

以及一切感情的活动；不要結婚生子，以免喪失亲人；在你的心灵生活上，要使自己学会观赏快乐而不要观赏痛苦。身体的痛苦显然是一件大坏事；但是如果身体痛苦得很厉害，它就会很短暫；如果它的时间拖得很长，那末就可以靠着心灵的訓練以及不顾痛苦而只想念幸福事物的那种习惯来加以忍受。最重要的是，要生活得能避免恐惧。

正是由于这个避免恐惧的問題，伊壁鳩魯才被引到了理論哲学。他认为恐惧的两大根源就是宗教与怕死，而这两者又是相关联的，因为宗教鼓励了认为死者不幸的那种见解。所以他就追求一种可以証明神不能干預人事而灵魂又是随着身体而一起消灭的形而上学。絕大多數的近代人都把宗教想成是一种安慰，但是对于伊壁鳩魯則恰好相反。超自然对自然过程的干預，在他看来乃是恐怖的一个来源，而灵魂不朽又是对希望能解脫于痛苦的一个致命伤。于是他就創造了一种精巧的学說，要来疗治人們的那些可以激起恐惧的信仰。

伊壁鳩魯是一个唯物論者，但不是一个决定論者。他追隨着德謨克里特相信世界是由原子和虛空构成的；但是他并不象德謨克里特那样相信原子永远是被自然律所完全控制着的。我們知道，希腊的必然观源出于宗教；所以他的想法也許是对的，即只要容許必然性有存在的余地，那末对宗教的攻击就总归是不全面的。他的原子具有重量，并且不断地向下墜落；但不是朝向地心墜落，而是一种絕對意义的向下墜落。然而，一个原子时时会受到有似于自由意志的某种东西在作用着，于是就微微地脫离了一直向下的軌道，^①而与其他原子相冲撞。自此以下，則漩渦的发展等等所进行的方式都与德謨克里特的讲法大致相同。灵魂是物质

① 在我們今天，艾丁頓解释測不定原理时也提出了一种类似的见解。

的,是由呼吸与热那类的微粒所组成的。(德谟克里特认为呼吸和风在实质上与气不同;它们并不仅仅是运动着的气)。灵魂-原子布满着整个的身体。感觉是由于身体所投射出去的薄膜,一直触到了灵魂-原子的缘故。这些薄膜在它们原来所由以出发的身体解体以后,仍然可以继续存在;这就可以解释做梦。死后,灵魂就消散而它的原子(这些原子当然是继续存在的)就不能再有感觉,因为它们已不再与身体联系在一起了。因此,用伊壁鸠鲁的话来说就是:“死与我们无干,因为凡是消散了的都没有感觉,而凡是无感觉的都与我们无干”。

至于神,则伊壁鸠鲁坚决信仰它们存在,因为否则他就不能解释广泛流行的神的观念的存在了。但是他深信,神自身并不过问我们人世的事情。他们都是遵循伊壁鸠鲁教诫的合理的快乐主义者,所以不参与公共生活;政府是一种不必要的费事,他们的生活幸福而美满,所以并不感到政府有诱惑力。当然,通神、占卜以及所有这类的行为纯粹都是迷信,信仰天命也是迷信。

所以没有任何理由要害怕我们会触惹神的震怒,或者害怕我们死后会在阴间受苦。虽然我们要服从自然的威力(这是可以科学地加以研究的),然而我们仍然有自由意志,并且在某些限度之内我们乃是我們自己命运的主人。我们不能逃避死亡,但是死亡(正当地加以理解时)并不是坏事。如果我们能按照伊壁鸠鲁的箴言审慎地生活下去的话,我们或许能成就一定程度的免于痛苦的自由。这是一种温和的福音,但是对于深深感受到人类不幸的人,它却足以激发热情。

伊壁鸠鲁对于科学本身并不感兴趣,他看重科学,只是因为科学对于迷信所归之于神的作用的种种现象提供了自然主义的解释。当有着好几种可能的自然主义的解释时,他主张用不着在其

中选择某一种解释。例如月亮的盈亏就曾有过各式各样的解释；但其中任何一种只要它不引出神来，就和别的解释是一样地好；至于企图要决定其中哪一种是真的，那就是无益的好奇心了。所以伊壁鳩魯派实际上对自然知識並沒有做出任何的貢獻，也就不足为奇了。由于他們抗議晚期异教徒对于巫术、占星与通神的日益增长的信奉，他們也算做了有用的事；但他們却和他們的創始人一样始終都是教条主义的、有局限的，对个人幸福以外的一切事物都沒有真正的兴趣。他們能背誦伊壁鳩魯的教誡，但是在这一学派所存在的整个几百年中間，他們並沒有对伊壁鳩魯的教誡增加任何新东西。

伊壁鳩魯唯一著名的弟子就是詩人卢克萊修（公元前 99—55 年），他是和尤里烏斯·凱撒同时代的人。羅馬共和国的末期，自由思想成为风尚，伊壁鳩魯的学說在有教育的人們中間非常流行。但是奥古斯都皇帝提倡复古，提倡复兴古代的德行与古代的宗教，因而使得卢克萊修的《物性論》一詩湮沒不彰，一直到了文艺复兴的时代为止。这部书在中世紀只保存下来了一份手稿，幸免于被頑固派所毁灭。几乎从沒有过任何別的大詩人要等待这么久的時間才为人所認識到，但是到了近代，他的优异性差不多已經是普遍公认的了。例如他和卡哲明·佛兰克林两个人就是雪萊所喜爱的作家。

他的詩以韵文表现了伊壁鳩魯的哲学。虽然这两个人有着同样的学說，但两人的气质是迥然不同的。卢克萊修是热情的，比伊壁鳩魯更加需要有审慎权衡的教誡。他是自杀而死的，似乎是患有时时发作的神經病，——有些人断言是由恋爱的痛苦，或是由春药的意想不到的作用所致。他对伊壁鳩魯有如对一位救世主一般，并且以宗教强度的語言贊頌了这位他所认为是宗教摧毁者的

人：①

当人类在地上到处悲惨地呻吟，
人所共见地在宗教的重压底下，
而她则在天际昂然露出头来
用她凶恶的脸孔怒视人群的时候——
是一个希腊人首先敢于
抬起凡人的眼睛抗拒那个恐怖：
没有什么神灵的威名或雷电的轰击
或天空的吓人的雷霆能使他畏惧；
相反地它更激起他勇敢的心，
以愤怒的热情第一个去劈开
那古老的自然之门的横木，
就这样他的意志和坚实的智慧战胜了；
就这样他旅行到远方，
远离这个世界的烈焰熊熊的墙垒，
直至他游遍了无穷无尽的大宇。
然后他，一个征服者，向我们报导
什么东西能产生，什么东西不能够，
以及每样东西的力量
如何有一定的限制，
有它那永久不易的界碑。
由于这样，宗教现在就被打倒
在人们的脚下，到头来遭人践踏：
而他的胜利就把我们凌霄举起。

① 下文引自屈味速(R. C. Trevelyan)先生的英译本，卷一，第60—79页。
(参见三联书店中译本，1958年版，卷一，第3—4页。——译者)

如果我们接受了传统关于希腊宗教与仪式的欢愉快乐的说法，那末伊壁鳩魯和卢克莱修对宗教所表现的仇视就非常之不容易理解了。例如，济慈的《希腊古瓶之歌》歌颂了宗教的礼仪，那便不是一种使人心充满了阴暗恐怖的东西。我以为流行的信仰，大部分绝不是这种欢愉快乐的东西。对奥林匹克神的崇拜比起其他形式的希腊宗教来，迷信的残酷性要少一些；但是即使是奥林匹克的神直到公元前七世纪或六世纪时，也还有时候要求以人献祭，这种办法是在神话和戏剧中记载下来了。^① 在伊壁鳩魯的时候，整个野蛮世界还都公认以人献祭的办法；甚至于直到罗马征服时，野蛮人中最文明的人在危急关头，例如在布匿战争中，也还是使用这种办法的。

詹·哈里逊已经极其令人信服地证明了，希腊人除了对于宙斯及其一族的正式崇拜而外，还有着许多其他更为原始的信仰是与野蛮仪式多少相联系着的。这些信仰在一定程度上都被吸收到奥尔弗斯主义里面来，奥尔弗斯主义成了具有宗教气质的人们中间所流行的信仰。人们往往设想地狱是基督教的一种发明，这种想法是错误的。基督教在这方面所做的，仅仅是把以前流行的信仰加以系统化而已。从柏拉图《国家篇》的开头部分就可以看出，对死后被惩罚的恐惧在公元前五世纪的雅典是普遍的，而且在苏格拉底至伊壁鳩魯的这一段时间内恐怕也不曾有所减少。（我不是说少数受过教育的人，而是说一般的居民。）当然通常也还把疫癘、地震、战争的失败以及类似的灾难，都归咎于神的愤怒或者是未能注意预兆。我以为在关于通俗信仰的这个问题上，希腊的文学与艺术或许是误人不浅的。我们关于十八世纪末期的卫理教派

① 卢克莱修举出过伊妃格尼亚的牺牲，作为宗教所铸成的祸害之一例。卷一，第85—100页。

又能知道什么呢，假如这个时期除了它那些貴族的書籍和繪画而外，便沒有別的記錄保存下来的話？卫理派的影响就象希腊化时代的宗教性一样，是来自下层的；到了鮑斯威尔和約书亚·雷諾茲爵士的时代它已經是非常有势力的了，尽管从他們两人的作品里看来，卫理教派影响的力量并不显著。所以我們决不能用《希腊古瓶》的形象或者是詩人与貴族哲学家的作品，来判断群众的宗教。伊壁鳩魯無論从身世來說还是从他所交接的人來說，都不是貴族；也許这可以說明他对宗教的极端敌对的态度。

自从文艺复兴以后，伊壁鳩魯的哲学主要是通过了卢克萊修的詩篇才为讀者們所知道的。如果讀者們并不是职业的哲学家，那末使他們印象最深刻的便是唯物主义、否定天命、反对灵魂不朽这样一些东西与基督教的信仰之間的对比了。特別使一个近代讀者感到惊异的是，这些观点——这些观点今天一般都认为是阴沉的、抑郁的——竟是用来表现一种要求从恐惧的压迫之下解放出来的福音的。宗教方面真誠信仰的重要性，卢克萊修是和任何基督徒一样地深信不疑。卢克萊修在描叙了当人成为一种内心冲突的受难者的时候，是怎样地力图逃避自己并且枉然无益地想换个地方以求解脫之后，就說道：^①

就是这样每个人都想逃开自己——
而这个自己，說实話，他怎样也逃不开；
与自己意願相反，他还是紧紧抓住它；
他憎恨自己，因为他老不舒服，
但却不能認識他的病痛的原因；
是的，只要他能清楚地認識了它，

① 卷三，1068—76。我引用的仍然是屈味連先生的譯文。（前引中譯本，卷三，第186—187頁。——譯者）

那么，每个人就会把一切别的都抛开，
而首先去认识万物的本性，
因为这里成为问题的，
不是一个人的一朝一夕的境况，
而是永恒时间中的境况，
在人们死后那全部时间之中
他们所要度过的那种境况。

伊壁鸠鲁的时代是一个劳苦倦极的时代，甚至于连死灭也可以成为一种值得欢迎的、能解除精神苦痛的安息。但相反地，共和国末期对大多数罗马人来说，却并不是一个幻灭的时代：具有巨人般的精力的人们，正在从混乱之中创造出来一种为马其顿人所未能创造的新秩序。但是对于置身于政治之外并且对于权力和掠夺毫不关心的罗马贵族来说，则事情的演变一定是令人深为沮丧的。何况在这之外又加上了不断的神经病的磨难，所以卢克莱修就把希望根本不生存当作是一种解脱，这是不足为奇的。

但是怕死在人的本能里是如此之根深蒂固，以致于伊壁鸠鲁的福音在任何时候也不能得到广泛的流传；它始终只是少数有教养的人的信条。甚至于在哲学家们中间，自从奥古斯都的时代以后也都是照例拥护斯多葛主义而反对伊壁鸠鲁主义的。的确，自从伊壁鸠鲁死后，伊壁鸠鲁主义尽管日益萎缩，但仍然存在了六百年之久；可是随着人们日益受到我们现世生活的不幸的压迫，他们也就不断地向宗教或哲学里要求着更强烈的丹药。哲学家们除了少数的例外，都逃到新柏拉图主义里面去了；而没有受教育的人们便走入各种各样的东方的迷信，后来又越来越多地走入基督教，基督教在其早期的形式是把一切美好都摆在死后的生活里的，因此就给人们提供了一种与伊壁鸠鲁的福音恰好相反的福音。

然而与伊壁鳩魯非常之相似的各种学說，却在十八世紀末叶被法国的 philosophes (哲学家們)所复活了，并且被边沁及其后学們传到英国来；这是有意地要反对基督教而这样做的，因为这些人对基督教的敌对态度和伊壁鳩魯对他当时的宗教是一样的。

第二十八章 斯多葛主义

斯多葛主义虽然和伊壁鳩魯主义起源于同时，但是它的学說却历史更长而变化更多。它的創始人——公元前三世紀早期的芝諾——的学說，与公元后二世紀后半叶的馬尔庫斯·奥勒留的学說是截然不同的。芝諾是一个唯物主义者，他的学說大体上是犬儒主义与赫拉克利特的結合品；但是斯多葛派則由于渗入了柏拉图主义而逐漸放弃了唯物主义，后来終於連一点唯物主义的影子都沒有了。他們的伦理学說的确是改变得很少，而伦理学說又是大多数斯多葛派所认为是最主要的东西。然而甚至于就在这方面，着重点也有所轉移。随着時間的推移，斯多葛派关于其他的方面讲得愈来愈少，而关于伦理学以及最与伦理学有关的那些神学部分便愈来愈受到极端的強調。关于早期的斯多葛派，我們要受一个事实的限制，即他們的作品流传下来的只有少数的片断。唯有塞涅卡、爱比克泰德和馬尔庫斯·奥勒留——他們都属于公元后一世紀至二世紀——的作品是完整地流传了下来的。

斯多葛主义比起我們以前所探討过的任何哲学派別都更少希腊性。早期的斯多葛派大多是叙利亚人，而晚期的斯多葛派則大多是羅馬人。塔因(《希腊化文明》一书,第287頁)疑心迦勒底曾对斯多葛主义有过影响。于伯威格正确地指出了，希腊人在对野蛮

世界进行希腊化的时候，給他們所留的却是仅只适合于希腊人自己的东西。斯多葛主义与早期的純粹希腊的哲学不同，它在感情上是狹隘的，而且在某种意义上是狂热的；但是它也包含了为当时世界所感到需要的、而又为希腊人所似乎不能提供的那些宗教成份。特别是它能投合統治者，吉尔伯特·穆莱教授說：“几乎所有的亚历山大的后继者——我們可以說芝諾以后历代所有主要的国王——都宣称自己是斯多葛派”。

芝諾是腓尼基人，大約于公元前四世紀后半叶生于塞浦路斯島上的西提姆。他的家庭很可能是从事商业的，而且很可能当初是商业的利益把他引到雅典来的。然而到了雅典之后，他变得渴望研究哲学了。犬儒学派的观点要比任何其他学派的观点都更投合他的胃口，但他却多少是一个折衷主义者。柏拉图的弟子們指責他剽窃了学园的学說。在整个斯多葛派的历史上，苏格拉底始終是他們主要的圣人；苏格拉底受审时的态度，他之拒絕逃亡，他之視死如归，他那关于干了不正义的勾当的人对自己要比对別人伤害得更大的說法，这一切都完全与斯多葛派的教訓吻合。苏格拉底对于冷暖的不聞不問，他在衣食方面的朴素，以及他的完全擯弃一切肉体的享受，也同样是如此。但是斯多葛派却从不曾采用柏拉图的理念說，而且大多数的斯多葛派也反对柏拉图关于灵魂不朽的論証。只有晚期的斯多葛派才追随柏拉图，把灵魂认为是非物质的；而早期的斯多葛派則同意赫拉克利特的观点，认为灵魂是由物质的火构成的。这种学說固然在詞句上也可以从爱比克泰德和馬尔庫斯·奧勒留那里找得到，但是他們似乎并不是把火认为真正就是构成物理事物的四原素之一。

芝諾对于形而上学的玄虛是沒有耐心的。他所认为重要的只是德行；他之重視物理学与形而上学，也仅仅在于它們有助于德

行。他企图借助于常識来与当时的形而上学进行斗争，——而常識在希腊就意味着唯物主义。对于感官可靠性的种种怀疑困扰了他，于是他就把相反的学说推到了极端。

“芝諾从肯定现实世界的存在而开始。怀疑派就问：‘你所說的现实是指什么？’‘我是指坚固的和物质的。我是指这张桌子是坚固的物质’。怀疑派又问：‘那么“神”呢？灵魂呢？’芝諾回答说：‘完全是坚固的；假如有的話，那比桌子还要坚固’。‘那末德行、正义或者比例也都是坚固的物质嗎？’芝諾回答说：‘当然是十足坚固的’。”^①

在这一点上很显然地，芝諾也象許多別人一样，由于热衷于反形而上学而陷入到他自己的另一种形而上学里面去了。

这一学派始終坚持不变的主要学说，是有关宇宙决定論与人类自由的。芝諾相信并没有偶然这样一种东西，自然的过程是严格地为自然律所决定的。起初只有火；然后其他的原素——气、水、土就順序——逐漸地形成了。但是迟早終将有一場宇宙大燃烧，于是一切又都变成为火。按照大多数斯多葛派的說法，這場燃烧并不是最后的終結，象是基督教学說中所說的世界末日那样，而仅只是一度循环的結束；整个的过程将是永无休止的重演：现在所出現的万物以前就曾出現过，而且将来还要再出現，并不是一次而是无数次。

因而，这种学说看来似乎是沒趣味的，并且無論在哪一方面都不比通常的唯物主义，例如德謨克里特的唯物主义，更能使人感到慰藉。但是这只是它的一个方面。自然的过程，在斯多葛主义那里也象在十八世紀的神学那里一样，是被一个“立法者”所规定

① 吉尔伯特·穆萊：《斯多葛派哲学》（1915年），第25頁。

的，而这个“立法者”同时也就是一个仁慈的天意。整个的宇宙直到最微小的细节，都是被设计成要以自然的手段来达到某种目的的。这些目的，除了涉及到神鬼的而外，都可以在人生中找到。万物都有一个与人类相关联的目的。有些动物吃起来是美味，有些动物则可以考验我们的勇气；甚至连臭虫也是有用的，因为臭虫可以帮助我们早晨醒来而不致躺在床上过久。至高无上的威力有时候就叫做“神”，有时候就叫做宙斯。赛涅卡区别了这种宙斯与通俗所信仰的对象；后者也是实有的，但却处于附属地位。

“神”与世界是分不开的；他就是世界的灵魂，而我们每个人都包含有一部分神圣的火。一切事物都是那个叫做“自然”的单一体系的各个部分；个体的生命当与“自然”相和谐的时候，就是好的。就一种意义来说，每一个生命都与“自然”和谐，因为它的存在正是自然律所造成的；但是就另一种意义来说，则唯有当个体意志的方向是朝着属于整个“自然”的目的之内的那些目的时，人的生命才是与“自然”相调和的。德行就是与“自然”相一致的意志。坏人虽然也不得不遵守上帝的法律，但却不是自愿的；用克雷安德的比喻来说，他们就象是被拴在车后面的一条狗，不得不随着车子一起走。

在一个人的生命里，只有德行才是唯一的善；象健康、幸福、财产这些东西都是渺不足道的。既然德行在于意志，所以人生中一切真正好的和坏的东西就都仅仅取决于自己。他可以很穷，但又有什么关系呢？他仍然可以是有德的。暴君可以把他关在监狱里，但是他仍然可以坚持不渝地与自然相和谐而生活下去。他可以被处死刑，但是他可以高贵地死去，象苏格拉底那样。旁人只能有力量左右身外之物；而德行（唯有它才是真正的善）则完全靠个人自己。所以每一个人只要能把自已从世俗的慾望之中解脱出来，就有完

全的自由。而这些世俗的愿望之得以流行，都是由于虚假的判断的缘故；圣贤的判断是真实的判断，所以圣贤在他所珍视的一切事物上都是自己命运的主人，因为没有外界的力量能够剥夺他的德行。

这种学说显然是有逻辑的困难的。如果德行真是唯一的善，那末仁慈的上帝就必定只能专心一意造就德行了，可是自然律却又产生了大量的罪恶的人。如果德行是唯一的善，那末就没有理由要反对残酷与不正义；因为正如斯多葛派从不疲倦地指出的，残酷与不正义是为受难者提供了锻炼德行的最好的机会。如果世界完完全全是决定论的，那末自然律就决定了我究竟是否有德。如果我是罪恶的，那只是“自然”迫使我成为罪恶的，而被设想为是由德行所赋与的自由对于我也就是不可能的了。

如果德行竟致于一事无成的话，那末一个近代人的头脑是很难对有德的生活感到热情的。我们赞美一个在大疫流行中肯冒自己生命危险的医务人员，因为我们认为疾病是一种恶，而我们希望减少它的流程度。但是假如疾病并不是一种恶的话，医务人员就很可以安逸地呆在家里了。对于一个斯多葛主义者来说，德行的本身就是目的，而不是某种行善的手段。当我们采取更长远的眼光时，最终的结果又是什么呢？那就是现存的世界被火所毁灭，然后又是整个过程的重演。难道还能有比这更加奢糜无益的事情了吗？在某一个时候，这里或那里可以有进步，但是从长远看来则只能有循环反复。当我们看到某种东西令人痛苦得不堪忍受时，我们就希望这种东西总可以不再发生；但是斯多葛派却保证我们说，现在所发生的将会一次又一次地不断出现。人们恐怕要想到，就连那综观全局的上帝也终于必定会因绝望而感到厌倦的吧。

与此相联系，在斯多葛派的道德观里便表现着一种冷酷无情。

不仅坏的感情遭到摒斥，而且一切的感情都是遭到摒斥的。圣贤并不会同情心的感觉：当妻子或孩子死亡时，他便想着这件事情可不要成为对他自己德行的障碍，因此他并不深深感到痛苦。友谊——那曾为伊壁鸠鲁所如此高度地称颂过的友谊——当然也很好，但是它可绝不能走到使你的朋友的不幸足以破坏你自己神圣的安宁的地步。至于公共生活，则参与公共生活可能是你的责任，因为它为正义、坚忍等等提供了机会；但是你却绝不能被一种施惠于人类的愿望所驱使，因为你所能施的恩惠——例如和平，或者供应更充分的粮食，等等——并不是真正的恩惠；而且无论如何，除了你自己的德行而外，其他的一切都是与你无关的。斯多葛派并不是为了要行善所以才有德的，而是为了要有德所以才行善。斯多葛派不曾有过爱邻如己的观念；因为爱除了在一种表面的意义上而外，是斯多葛派的道德观里面所没有的。

当我谈到这一点的时候，我是把爱当作一种感情而不是当作一种原则来谈的。当作一种原则，则斯多葛派也宣扬博爱；这种原则我们可以在赛涅卡和他的后继者之中找到，或许他们是得之于早期的斯多葛派。这一派的逻辑所引到的学说，被它的拥护者们的人道精神给冲淡了；这样他们实际上便比起他们若是能始终一贯的话，要好得多。康德——他是非常有似于斯多葛派的——说你必须对你的弟兄亲爱，并不是因为你喜欢他，而是因为道德律命令你这样；然而我怀疑他在私生活上是不是能遵守这条教诫而生活。

不谈这些一般性的问题，让我们还是回到斯多葛主义的历史上来吧。

关于芝诺^①，留传下来的只有一些残篇。根据这些残篇看来，

① 关于下文的资料，可参阅比万《晚期希腊宗教》一书，第1页以下。

似乎他把“神”定义为是世界的烈火心灵，他说过“神”是有形体的实质，而整个宇宙就构成“神”的实质。特尔图良说，按照芝诺的讲法，“神”渗透到物质世界里就象蜜渗透到蜂房里一样。据第欧根尼·拉尔修说，芝诺认为“普遍的规律”也就是“正当的理性”，是渗透于万物之中的，是与宇宙政府最高的首脑宙斯同一的：“神”、心灵、命运、宙斯都是同一个东西。命运是推动物质的力量；“天意”或“自然”就是它的别名。芝诺并不认为应该有祭神的庙宇：“建造庙宇是并不必需的：因为庙宇绝不能认为是很有价值的东西或者是任何神圣的东西。出于工匠之手的東西，是不会有什麼大价值或者神圣性的”。他似乎和晚期的斯多葛派一样曾相信过占星和占卜。西塞罗说他认为星辰具有一种神圣的能力。第欧根尼·拉尔修说：“斯多葛派认为各种占卜都是灵验的。他们说如其有天意这种东西的话，那么也就必定有占卜。他们拿芝诺所说过的许多预言都已成为事实的例子，来证明占卜术的真实性”。关于这一点，克吕西普说得非常明确。

斯多葛派关于德行的学说虽不见于芝诺残存的著作中，但似乎就是芝诺本人的见解。

芝诺的直接继承人阿索斯的克雷安德，主要地以两件事情著称。第一是我们已经看到的，他主张萨摩的亚里士达克应该判处不虔敬的罪，因为他把太阳，而不是大地，说成是宇宙的中心。第二件事就是他的《宙斯颂》，这篇颂诗的大部分是可以被波普或者被牛顿以后一个世纪中的任何一位受过教育的基督徒写出来的。更具有基督教气味的是克雷安德的短祷：

宙斯啊，引导我；命运啊，请你

引导我前进。

无论你差遣我做什么工作，请你

引导我前进。

我毫无畏惧地追随你，哪怕是猜疑使我

落后或者不情愿，但我也一定永远追随你。

继承克雷安德的克吕西普（公元前 280—207 年）是一位卷帙浩繁的作家，据说他曾写过七百零五卷书。他把斯多葛派系统化了而且迂腐化了。他认为唯有宙斯，即至高无上的火，才是不朽的；其他的神包括日、月在內都是有生有死的。据说他以为“神”并没有参与制造恶，但是我们不明白他怎么能使这和决定论相调和。在其他的地方他又依照赫拉克利特的方式来处理恶，认为对立面是互相包含着的，善而没有恶在逻辑上乃是不可能的：“最确切的事莫过于，人们设想不需要有恶的存在善就可以存在了。善和恶是对立面，两者必需在对立中才能存在”。他为支持这种说法所引据的是柏拉图，而不是赫拉克利特。

克吕西普认为好人总是幸福的，坏人总是不幸的，而且好人的幸福与“神”的幸福并无不同。关于死后灵魂究竟是否继续存在的问题，则他们有着互相冲突的意见。克雷安德认为一切灵魂都要继续存在，一直到下一次的全宇宙大火为止（这时万物就都被吸收到“神”里面来）；但是克吕西普则认为唯有有智慧的人的灵魂才是如此。他的兴趣并不象晚期的斯多葛派那样彻底是伦理的；事实上他把逻辑弄成了根本的东西。假言三段论和选言三段论以及“选言”这个名词，都出自斯多葛派，对文法的研究和对名词的各种“格”变化的创见，也都出自斯多葛派^①。克吕西普，或者为他的著作所激发的其他的斯多葛派，曾有过一种很精致的知识论；那种知识论大体上是经验主义的并且依据着知觉，尽管其中也包括了被

^① 见巴尔特(Barth)《斯多葛派》，1922年，斯图加特，第四版。

认为是由于 *consensus gentium* (即人类的一致同意) 而建立起来的某些观念与原则。但是芝诺以及罗马的斯多葛派却把一切理论的研究都看成是附属于伦理学的: 芝诺说哲学就象是一个果树园, 在那里面逻辑学就是墙, 物理学就是树, 而伦理学则是果实; 或者又象是一个蛋, 逻辑学就是蛋壳, 物理学就是蛋白, 而伦理学则是蛋黄。^① 看来克吕西普像是承认理论的研究有更多的独立价值的。也许他的影响可以说明这一个事实, 即斯多葛派中有许多人在数学方面以及其他的科学方面做出了进展。

克吕西普以后曾有两个重要的人物, 即潘尼提乌和波昔东尼, 对于斯多葛派进行过相当的修改。潘尼提乌加进了相当成份的柏拉图主义, 并放弃了唯物主义。他是小塞庇欧的朋友, 并对西塞罗有过影响; 而斯多葛主义主要地又是通过西塞罗才为罗马人所知道的。波昔东尼对西塞罗的影响就更大, 因为西塞罗曾跟波昔东尼在罗德斯念过书。波昔东尼又曾就学于潘尼提乌, 潘尼提乌约死于公元前 110 年。

波昔东尼(公元前约 135—约 51 年) 是一个叙利亚的希腊人, 当塞琉西王朝结束时他还是个小孩子。也许是由于他在叙利亚经历了无政府, 所以他才向西游历的; 他先到了雅典, 在那里吸收了斯多葛主义, 然后继续前进, 就到了罗马帝国的西部。“他亲眼看见了已知世界边缘之外的大西洋上的落日, 看见了西班牙对岸树上住满了猿猴的非洲海岸, 看见了马赛内陆地方野蛮部族的村落, 那里的日常景象是把人头当作胜利的标记而挂在大门上”。^② 他成了在科学题目上的一个多产作家; 其实, 他旅行的原因之一就是希望研究海潮, 这种研究是不可能在地中海进行的。他在天文

① 见巴尔特(Barth)《斯多葛派》, 1922 年, 斯图加特, 第四版。

② 比万,《斯多葛派与怀疑派》, 第 88 页。

学方面做出了卓越的工作，我們在第二十二章中已經談到他对太阳距离的估計是古代最好的估計。^①他又是一位有名的历史学家，——他继承了波里比烏斯。但是他之为世所知，主要地乃是作为一个折衷主义的哲学家：他把柏拉图的許多教訓（看来这些教訓在学园的怀疑主义的阶段里是已經被遺忘了的）和斯多葛主义結合在一起。

对于柏拉图的这种爱好，就表现在他那关于灵魂与死后生活的教义中。潘尼提烏也象大多数的斯多葛派一样曾說过，灵魂是随身体一起消灭的。反之波昔东尼則說，灵魂是繼續生活在空气里，而且在大多数情况下在那里一直保持不变到下一次的世界大火为止。地獄是沒有的，但是恶人死后却不如善人那么幸福；因为罪恶使灵魂的蒸气变得混浊，使它不能够象善良的灵魂一样升得那么高。罪恶重大的就靠近地面并且要受輪迴；真正有德的則上升到星球上面去，并且眺望着星辰的运轉而优游卒岁。他們可以帮助别的灵魂；这就(他以为)說明了占星学的真理。比万提示說，由于这样复活了奥尔弗斯的观念以及吸收了新毕达哥拉斯派的信仰，波昔东尼或許曾为諾斯替主义鋪平了道路。他又很正确地說到，对于象波昔东尼这类的哲学的致命打击并不是来自基督教，而是来自哥白尼的理論。^②克雷安德要把薩摩的亚里士达克看成是一个危险的敌人，是很有道理的。

在历史上(虽然并不是在哲学上)比早期斯多葛派更加重要得多的，是三个与羅馬有关的人物，即：塞涅卡、爱比克泰德与馬尔庫

① 他估計从加狄士向西方航行 70,000 里(Stade)就可以到达印度。“这种說法乃是哥伦布信念的最后根据”。塔因，《希腊化文明》，第 249 頁。

② 以上关于波昔东尼的叙述，主要是根据艾德文·比万《斯多葛派与怀疑派》一书的第三章。

斯·奥勒留，——他们一个是大臣，一个是奴隶，一个是皇帝。

塞涅卡(约公元前3年——公元后65年)是西班牙人，他的父亲是一个住在罗马的有教养的人。塞涅卡选择了政治生涯，并且在已经有了相当成功的时候而被罗马皇帝克劳地乌斯流放到科西嘉岛(公元41年)上去，因为他触怒了皇后梅萨林娜。公元48年，克劳地乌斯的第二个妻子阿格丽皮娜又把塞涅卡从流放中召了回来，并且任命他为她十一岁的儿子的太傅。塞涅卡要比亚里士多德更不幸，因为他教的学生就是皇帝尼罗。尽管作为一个斯多葛派，塞涅卡是公开鄙弃财富的，然而他却聚积了大量的财富，据说价值达三亿赛斯特斯之多(约合一千二百万美元)。这些财富大部分都是由于在不列颠放贷而获得的；据狄奥说，他收取的超额利率乃是造成不列颠反叛的原因之一。英勇的保狄西亚女王(如果这个故事是真的话)领导了一次反叛，反抗这位严峻派的哲学使徒所代表的资本主义。^①

尼罗的恣睢纵欲变得越来越加无法无天了，而塞涅卡也就日愈失宠。最后他被控以(无论是公正地或不公正地)参与一场大规模的阴谋，要谋害尼罗并拥戴一位新皇帝——有人还说便是塞涅卡自己——登基。他以姑念其旧日的效劳而被恩赐自尽(公元65年)。

他的结局是很有启发意义的。最初刚一听到皇帝的决定时，他准备写一篇遗嘱。人们告诉他已经没有时间容许他写长篇大论了，这时候他就转身向他忧伤的家属们说：“你们不必难过，我给你们留下的是比地上的财富更有价值得多的东西，我留下了一个有德的生活的典范”——或者大意是这类的話。于是他就切开了血

① 传说事在公元61年。——译者

管，并召他的秘书来记下他临死的话；据塔西陀说，他的辩才到了他最后的时刻也还是有如泉涌。他的侄子，诗人鲁康，也同时遭受同样的死刑，临终时口里还背诵着自己的诗。塞涅卡是被后代根据他那可敬的箴言来加以评判的，而不是根据他那颇为可疑的行为来加以评判的。有些教父宣称他是一个基督教徒，并且象圣哲罗姆这些人还把据说是塞涅卡和圣保罗的通信认为是真的。

爱比克泰德(约生于公元 60 年，约死于公元 100 年)是一种类型非常不同的人，尽管作为一个哲学家他和塞涅卡极其近似。他是希腊人，本是艾帕福罗底图斯的奴隶，此人又是被尼罗释放的奴隶，后来做了尼罗的大臣。他是个瘸子——据说这是他当日做奴隶时受了严酷惩罚的结果。他住在罗马并在罗马教学直到公元 90 年为止，这时罗马皇帝多米提安用不着知识分子，就把所有的哲学家都驱逐出境了。于是爱比克泰德便退居于伊壁鲁斯的尼柯波里，他就在这里写作和讲学度过了好几年，并死于此处。

马尔库斯·奥勒留(公元后 121—180 年)则属于社会等级的另一个极端了。他是他叔父兼岳父罗马的好皇帝安东尼努斯·皮乌斯的养子，于公元 161 年继位为皇帝，并且极为尊敬地追怀着皮乌斯。奥勒留作皇帝是忠于斯多葛派的德行的。他非常需要有毅力，因为他的御位时期是被种种灾祸所缠扰着的——地震、疫癘、长期艰困的战争、军事的叛变，等等。他的《沉思集》一书是为自己而写的，显然是并不准备发表；这部书表明了他感到自己的公共责任的负担沉重，并且还作为一种极大的厌倦所苦恼着。继承他的皇位的独子康莫多斯是许多最坏皇帝中的一个，但当他父亲在世的时候却很巧妙地掩饰了自己恶毒的心性。哲学家的妻子福士丁纳曾被人指控犯了极大的不道德的行为(也许并不公正)；但是他却从来没有怀疑过她，并且在她死后还为她的奉祀费尽了苦心。

他放逐了基督教徒，因为他们不信国教，而他认为国教在政治上乃是必要的。他所有的行为都一本良心，但是大多数的行为却都没有成功。他是一个悲愴的人：在一系列必须加以抗拒的各种世俗的欲望里，他感到其中最具有吸引力的一种就是想要引退去度一个宁静的乡村生活的那种愿望。但是实现这种愿望的机会却始终没有来临。他的《沉思集》一书有些篇章是在军营里写成的，有些是在远征中写成的，征战的劳苦终于促成他的死亡。

最可注目的就是，爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留两个人在许多哲学问题上是完全一致的。这就提示着，尽管社会环境影响到一个时代的哲学，但是个人的环境之影响于一个人的哲学却往往并不如我们所想象的那么大。哲学家通常都是具有一定的心灵广度的人，他们大都能够把自己私生活中的种种偶然事件置之度外；但即使是他们，也不能超出于他们自己时代更大的善与恶的范围之外。在坏的时代里，他们就创造出来种种安慰；在好的时代里，他们的兴趣就更加纯粹是理智方面的。

吉朋那部详尽的历史就是从康莫多斯的罪行而开始的，吉朋和大多数十八世纪作家们一样，都把安东尼王朝视为是黄金时代。吉朋说：“如果要叫一个人指出世界历史上人类的境遇最幸福、最繁荣的一段时期，他就会毫不迟疑地举出自多米提安之死至康莫多斯登基的那段时期”。我们不可能完全同意这种判断。奴隶制的罪恶造成了极大的苦难，并且在消蚀着古代世界的元气。罗马有角斗士的表演以及人与野兽的搏斗，这种残酷是不可容忍的并且也必定腐蚀了欣赏这种景象的人民。马尔库斯·奥勒留确乎曾敕令过角斗士必须使用粗钝的剑进行角斗，但是这种改革是暂时的，而且他对于人与野兽的角斗也没有做过任何改革。经济制度也非常之坏；意大利已经日渐荒蕪了，罗马居民要依靠着免费配给

的外省粮食。一切主动权都集中在皇帝及其大臣的手中；在整个辽阔的帝国领域上，除了偶尔有叛变的将领之外，没有一个人在屈服以外还能做任何别的事情。人们都只能向过去去寻找最美好的时代了，他们觉得未来最好也不过是厌倦，而最坏则不免是恐怖。当我们以马尔库斯·奥勒留的语调来和培根的、洛克的、或者孔多塞的语调相比较时，我们就可以看出一个疲惫的时代与一个有希望的时代二者之间的不同。在一个有希望的时代里，目前的大罪恶是可以忍受的，因为人们想着罪恶是会过去的；但是在一个疲惫的时代里，就连真正的美好也都丧失掉它们的滋味了。斯多葛派的伦理学投合了爱比克泰德和马尔库斯·奥勒留的时代，因为它的福音是一种忍受的福音而不是一种希望的福音。

从一般幸福的观点来说，安东尼王朝的时代毫无疑问地要比直迄文艺复兴时代为止的任何后代都更美好得多。但是仔细加以研究的话就可以知道，这个时代并不如它的建筑遗迹所引人想象的那么样繁荣。希腊-罗马文明对于农业区域并没有打下多少烙印，它实际上只限于城市。而且即使是在城市里也还有着忍受极端贫困的无产者，也还有大量的奴隶阶级。罗斯多夫采夫讨论城市的社会经济情况时，总结如下：^①

“它们社会情况的景象并不象它们外表的景象那么动人。我们的材料所带给我们的印象是：许多城市的繁华都是由他们人口中的很小一部分人所创造出来的，并且是为这一小部分人而存在的；甚至于连这一小部分人的福祉也是基于相当薄弱的基础之上的；城市人口中的绝大多数不是收入微薄，便是生活极端贫困。总之，我们绝不可夸大城市的财富，城市的外表是会给人造成错误印

① 罗斯多夫采夫，《罗马帝国社会经济史》，第179页。

象的”。

爱比克泰德說，在世上我們都是囚犯，并且被囚禁在现世的肉体之內。照馬尔庫斯·奧勒留的說法，他常常說：“人就是一点灵魂載負着一具尸体”。宙斯也不能使肉体自由，但是他給了我們他的一部分神性。我們不應該說“我是一个雅典人”或“我是一个羅馬人”，而應該說“我是一个宇宙公民”。如果你是凱撒的亲人，你一定会感到安全的；那末你既是“神”的亲人，岂不更应该感到安全了嗎？如果我們能理解德行乃是唯一真正的善，我們就可以知道不会有任何真正的罪恶能降临到我們的头上了。

我是必然要死的。但难道我就必須呻吟而死嗎？我必然是被囚禁的。但难道我就必須哀怨嗎？我是必然要遭流放的。但是难道因此就有任何人能阻止我，使我不能欢笑、勇敢而又鎮定了么？“把秘訣告訴我吧”。我拒絕告訴，因为这是我权力以內的事。“那么我就把你鎖起来”。你，你說什么？鎖起我来？你可以把我的腿鎖起来——不錯；可是我的意志——那是你鎖不了的，連宙斯都征服不了它。“我就把你監禁起来”。那你只不过是指我的躯体罢了。“我要砍你的头”——怎么？我什么时候向你說過，我是世界上唯一不能被砍头的人呢？

这些便是追求哲学的人所應該考虑的思想，这些便是他們應該日复一日地写下来的課程，他們應該用这些来砥礪自己。^①

奴隶們也和別人是同样的人，因为大家一样都是“神”的儿子。

我們必須服从神，有如一个好公民要服从法律。“兵士們宣誓要尊敬凱撒高于一切人，但是我們則首先要尊敬我們自己”。^②“当你出现在世上的权威者的面前时，應該記住还有‘另一个’从高处

① 引自奧德斯，同书，第 225—226 頁。

② 同上书，第 251 頁。

在俯览着一切所发生的事情的神，你必须取悦于他而不要取悦于世上的权威者”^①

那末谁才是一个斯多葛派呢？

请给我指出一个按照他所說的那些論断的样式而塑造出来的人物吧，正犹如一个按照斐狄阿斯的艺术而塑造出来的形象我们就称之为斐狄阿斯式的那样。请给我指出一个有病然而幸福，处于危险然而幸福，临于死亡然而幸福，颠沛流离然而幸福，含詬忍辱然而幸福的人吧。请你为我指出他来。我以神的名义說，我真願意看见一个斯多葛派。不，你不能给我指出来一个完美无瑕的斯多葛派来；那么就请给我指出来一个正在塑造之中的斯多葛派吧，正在走上这条道路的斯多葛派吧。请你指给我看吧，请别对我这样一个老人吝惜指出一个我所从来没有看见过的景象吧。什么！你以为你要指给我看斐狄阿斯的宙斯或者是他的雅典娜那种象牙与黄金的造象嗎？我要的是一个灵魂，请你们哪一位指给我看一个希望着能与神合一，既不怨神也不尤人，从来未犯过錯誤，从来不感觉悲苦，而且能摆脱了愤怒、嫉羨与忌妒的那样一个人的灵魂吧——（为什么要掩飾我的意思呢？）请指点给我看一个願望把自己的人格改变为神格，并且他在他可怜的肉体里总是把他的目的寄托于与神相会合的人吧。请给我指出这样一个人来吧。不，你是指不出来的。

爱比克泰德从不厌倦于指出，我們应该怎样对待那些被人认为是不幸的事物，他时常以家常談話的方式来說明这一点。

他也象基督徒一样，主张我們应当爱我們的敌人。总的說来，他也和其他的斯多葛派一样地鄙弃快乐，但是有一种幸福却是不

^① 引自奥德斯，同书，第280頁。

能加以鄙弃的。“雅典是美丽的。是的，但是幸福要更加美丽得多，——幸福就是免于激情与纷扰的自由，就是你的事情绝不有赖于别人的那种感觉”（第428页）。每个人都是剧中的一个演员，神指定好了各种角色；我们的责任就是好好地演出我们的角色，不管我们的角色是什么。

记录爱比克泰德的教训的那些作品，有着极大的真诚性与简洁性（它们是由他的弟子阿里安所笔记下来的）。他的道德是高尚超俗的；在一个人的主要责任就是抵抗暴君权势的那样一种局面之下，我们恐怕很难再找到任何其他更有用的东西了。在某些方面，例如在承认人人都是兄弟以及宣扬奴隶的平等这些方面，它要优于我们能在柏拉图或亚里士多德或者任何被城邦制所鼓舞的那些哲学家那儿所找得到的任何思想。爱比克泰德时代的现实世界要比白里克里斯时代的雅典恶劣得多，但是现实存在的罪恶却解放了他的热望，而他的理想世界之优于柏拉图的理想世界，也就正犹如他的实际世界之劣于公元前五世纪的雅典一样。

马尔库斯·奥勒留的《沉思集》一开始就承认他曾受益于他的祖父、父亲、养父、各位老师以及神明。他所列举的受益，有些是很奇怪的。他说他跟狄奥格尼图学会了不听那些行奇迹者的话；他跟鲁斯提库学会了不写诗；他跟塞克斯托学会了庄重而不动情；跟文法学家亚历山大学会了不去改动别人的坏文法，而是要等到过后不久再去使用正确的表达方式；他跟柏拉图派的亚历山大学会了复信时绝不說因为事情忙碌以致回信过迟請原諒的话；跟他的养父学会了不和男孩子恋爱。他接着說他得归功于神明，因为他并未长时期生长于他祖父的姬妾之手，也没有过早地来验证自己的男性；他的孩子们既不愚蠢，身体也不畸形；他的妻子是柔順的、温存的、朴实的；而且当他搞哲学的时候，他也并没有浪费时间于

历史学、三段論与天文学。

《沉思集》一书中凡是非个人的地方，都与爱比克泰德密切地符合一致。馬尔庫斯·奥勒留是怀疑灵魂不朽的，但是他又象一个基督徒那样地会說：“既然你目前这一刹那就可能离开生命，你就按着这种情况来安排你的每一桩行为和思想吧”。与宇宙相和諧的生命才是美好的东西：而与宇宙相和諧又与服从“神”的意志是一回事。

“啊，宇宙，凡是与你相和諧的万物也就都与我和諧。凡是对你适合时宜的，对我也就都不迟不早。你的季节所带来的万物都是我的果实，啊，自然：万物都出自于你，万物都存在于你，万物都复归于你。詩人們說‘賽克洛普的亲爱的城市’；难道你就不該說‘宙斯的亲爱的城市’了么”？

我們可以看出，圣奥古斯丁的《上帝之城》有一部分就是得之于这位异教皇帝的。

馬尔庫斯·奥勒留深信“神”給每个人都分配了一个精灵作为他的守护者，——这种信仰重新出现在基督教的保护者的天使的观念之中。他一想到宇宙是一个紧密織就的整体就觉得安慰，他說宇宙是一个活的生命，具有一个实体和一个灵魂。他的格言之一就是：“要經常考察宇宙中一切事物的联系”。“無論对你发生了什么事，那都是終古就为你准备好了的；其中的因果蘊涵关系終古都在織就着你的生命之綫”。和这在一道的（尽管他在羅馬国家中有那样的一种地位），还有他那斯多葛主义的把人类視為一体的信仰：“就我是安东尼努斯來說，我的城邦与国土就是羅馬；但就我是一个人來說，我的城邦与国土就是这个世界”。我們在这里便发现，所有的斯多葛派都有着这种不能調和定命論与意志自由的困难。当他想到他自己作为統治者的責任时，他就說，“人人彼此都是为

了对方而存在的”。但当他想到唯有有德的意志才是善的这一学说时，他在同一页书上却又说，“一个人的罪恶并不能伤害别人”。他从没有推论过说，一个人的善对别人是无益的，也从没有推论过说，如果他是象尼罗那样的一个坏皇帝，他除了害自己而外是不会伤害任何别人的；然而这一结论却似乎是应有的。

他说：“唯有人才能够甚至于爱那些做了错事的人。这种情形发生于，如果当他们做了错事的时候，你会看到他们原是你的亲人，并且他们是由于无知而在无意之中做下了错事，而且不久你们双方都要死去；尤其是当犯过错的人对你并没有伤害，因为他不曾使你的控制能力变得比从前更坏的时候”。

又说：“要爱人类。要追随着‘神’。……只要记得法则在统治着一切就够了”。

这几段话非常显明地表示出来了斯多葛派伦理学与神学之间的内在矛盾。一方面，宇宙是一个严格定命的单一的整体，其中所发生的一切都是以前原因的结果；而另一方面，个人意志又是完全自主的，没有任何外来的原因可以强迫一个人去犯罪。这是一个矛盾，与此密切相关联的还有第二个矛盾。既然意志是自主的而且唯有有德的意志才是善，一个人就对别人既不能行善也不能为害了；所以仁爱就只是一种幻觉。我们对这两个矛盾的每一种都必须加以某些说明。

自由意志与定命论的矛盾，是贯穿着从古代直到今天的哲学的矛盾之一，它在不同的时代里采取了不同的形式。现在我们要探讨的是斯多葛派的形式。

我想，如果我们可以让一个斯多葛派受到苏格拉底式的诘难的话，他也许多少会辩护他自己的观点如下：宇宙是一个单一的活着的生命，具有一个也许可以称之为“神”或者“理性”的灵魂。

作为一个整体，这个生命是自由的。“神”从一开始就决定了他自己要按照着固定的普遍的法則而行动，但是他选择了那些能够产生最好的結果的法則。有时候在个别的情况下，結果并不完全是我們所願望的；但是为着立法的穩固性的緣故，这种不方便还是值得忍受的，如象在人类的法典里那样。每个人都有一部分是火，一部分是低等的泥土；就他是火而言（至少当它有着最好的品质的时候），他就是“神”的一部分。当一个人的神圣的部分能够有德地体现意志时，这种意志就是神的自由意志的一部分；所以在这种情况下，人的意志也就是自由的。

在一定的限度之内这是一个很好的答案，但是当我們考慮到我們意志作用的原因时，它就站不住脚了。从經驗的事实里，我們都知道例如消化不良对于一个人的德行所起的坏作用，并且大力使用某些适当的药物是可以摧毁人的意志力的。我們可以举爱比克泰德所喜欢的例子，例如一个人很不公正地被暴君囚禁了起来；这种例子在近些年要比人类史上任何其他的时期都来得多。其中有些人的行为确乎具有斯多葛式的英雄气概；但有些人則頗为神秘地并未能做到。現在我們都知道，不仅仅是充分的折磨几乎足以摧毁任何人的坚强不屈的精神，而且嗎啡或者古柯鹼也可以使得一个人屈服。事实上唯有当暴君是不科学的时候，意志才能够不向暴君屈服。这是一个极端的例子；但是凡可以支持无生物界的决定論的种种論証，同样也大体上存在于人类意志的領域里。我并不是說——我也并不以为——这些論証是有定論；我只是說它們在这两种情况之下都具有同等的力量，我們不能有很好的理由在一个領域里面接受它們，而在另一个領域里面又排斥它們。当一个斯多葛派劝人对犯罪者采取容忍态度时，他自己是在主张有罪的意志都是以前种种原因的結果；在他看来，似乎唯有有德的意

志才是自由的。然而这并不能自圆其说。马尔库斯·奥勒留解说他自己的德行就是由于他的父母、祖父母和师长们的良好的影响所致；但是善良的意志和恶劣的意志都同样地是此前各种原因的结果。斯多葛派的确可以说他的哲学是使得接受它的人有德的原因之一，但是似乎除非是混淆了一定的思想上的错误，否则它是不会产生这种值得愿望的效果的。德行与罪恶同样地都是此前种种原因之不可避免的结果（象斯多葛派所应该主张的那样），可是承认了这种情形，当然多少是会对于道德的努力产生一种瘫痪作用的。

现在我就来谈第二个矛盾；即，斯多葛派宣扬仁爱时，在理论上是主张没有一个人是可以对别人为善或者作恶的，因为唯有有德的意志才是善，而有德的意志又是与外界原因无关的。这个矛盾比前一个更为显著，也更为斯多葛派（包括某些基督教的道德学家在内）所特有。对于他们之所以没有察觉到这一点的解释是：正象许多其他的人一样，他们也有着两种伦理体系，一种是对自己的高等伦理，一种是对“不知法度、没有教养的人”的低等伦理。当一个斯多葛派哲学家想到自己的时候，他就认为幸福以及其他一切世俗所谓的美好都是毫无价值的；他甚至于说愿望幸福乃是违反自然的，意思是说那里面包含着不肯委身听命于神的意志。但是作为一个执掌帝国大政的实践者，马尔库斯·奥勒留却非常清楚地知道这种东西是行不通的。他的责任是要使非洲的粮船按时到达罗马，是要采取措施来救济饥馑所造成的苦难，是要使野蛮的敌人不能越境。这就是说，在对付这些不能被他认为是斯多葛派的哲学家（无论是实际的哲学家也罢，还是可能的哲学家也罢）的臣民的时候，他就接受通常的世俗的善恶标准了。正是由于采取了这些标准，他才能够尽其执政者的职责。奇怪的是，这种职责的本身又是斯多葛派的圣人所应当做到的更高级的境界里面的东西，

尽管它是从斯多葛派圣人所认为是根本錯誤的一种伦理学里面推衍出来的。

对于这个困难我所能想象的唯一答案，就是一种在邏輯上也許是无懈可击但并不值得贊許的答案。我想这个答案康德是会做得出来的，康德的伦理体系非常有似于斯多葛派的伦理体系。的确，康德可以說除了善的意志以外就没有有什么善的东西；但是唯有当意志是朝着某些目的的时候，它才是善，而这些目的本身却又是无所謂的。A 先生是幸福呢，还是不幸呢？这是无关重要的。但是如果我是有德的話，我就要采取一种我相信可以使他幸福的行为，因为这就是道德律所吩咐的。我不能使 A 先生有德，因为他的德行完全取决于他自己；但是我可以做某些事情有助于使他幸福，或者富有，或者博学，或者健康。因此，斯多葛派的伦理学就可以表述如下：有些事情被世俗认为是好东西，但这是一个錯誤，真正是善的乃是一种要为别人去取得这些虛伪的好东西的意志。这种学說并不包含有邏輯上的矛盾，但是如果我們真正相信通常所认为的好东西都是毫无价值的話，那末这种学說就丧失了一切的可信性了；因为在这种情形之下，有德的意志就可以同样地朝着迥然不同的其他目的。

实际上，斯多葛主义里有着一种酸葡萄的成份。我們不能够有福，但是我們却可以有善；所以只要我們有善，就讓我們装成是对于不幸不加計較吧！这种学說是英勇的，并且在一个恶劣的世界里是有用的；但是它却既不是真实的，而且从一种根本的意义上來說，也不是真誠的。

虽然斯多葛派的主要重点是在伦理方面，但是他們的教导有两个方面在其他的領域里是产生了結果的。一个方面是知識論，另一个方面是自然律和天赋人权的学說。

在知識論方面，他們不顧柏拉圖而接受了知覺作用；他們認為感官的欺騙性實際上乃是虛假的判斷，只要稍微用心一點就可以避免。有一個斯多葛派的哲學家，即芝諾的及門弟子斯非魯斯曾被國王托勒密請去宴會，國王在傾听了這種學說之後送給了他一個蜡做的石榴。這位哲學家想要吃這個石榴，於是國王就笑他。他就回答說，他不能確定它是不是一個真石榴，但是他認為在王宮的筵席上任何不能吃的東西大概是會拿上來的，^① 他的這段答話就是援用斯多葛派對於那些根據知覺可以確切知道的事物與那些根據知覺僅僅是或然的事物這二者之間所做的區別的。總的說來，這種學說是健康的、科學的。

他們在知識論方面的另一種學說影響就更大，但問題也更多。那就是他們信仰先天的觀念與原則。希臘的邏輯完全是演繹的，這就發生了關於最初的前提的問題。最初的前提必須是，至少部分地必須是普遍的；而且又沒有方法可以證明它們。斯多葛派認為有某些原則是明白得透亮的，是一切人都承認的；這些原則就可以作為演繹的基礎，象在歐幾里德的《幾何原本》一書里那樣。同樣地，先天的觀念也可以作為定義的出發點。這種觀點是被整個的中世紀，也甚至於是笛卡爾，所接受的。

象十六、十七、十八世紀所出現的那種天賦人權的學說也是斯多葛派學說的復活，儘管有着許多重要的修正。是斯多葛派區別了 *jus naturale*（自然法）與 *jus gentium*（民族法）的。自然法是从那種被認為是存在於一切普遍知識的背後的最初原則里面得出來的。斯多葛派認為，一切人天生都是平等的。馬爾庫斯·奧勒留在他的《沉思集》一書里擁護“一種能使一切人都有同一法律的政體，一種能依據平等的權利與平等的言論自由而治國的政體，一種

① 第歐根尼·拉爾修，卷七，第177頁。

最能尊敬被統治者的自由的君主政府”。这是一种在羅馬帝国不可能彻底实现的理想,但是它却影响了立法,特别是改善了妇女与奴隶的地位。基督教在接受斯多葛派的許多东西的同时,也接受过来了斯多葛派学說中的这一部分。最后到了十七世紀,向专制主义进行有效斗争的时机终于到来了,于是斯多葛派关于自然法与天赋平等的学說就披上了基督教的外衣,并且获得了在古代甚至于是一个皇帝也不能賦給它的那种实际的力量。

第二十九章 羅馬帝国与文化的关系

羅馬帝国曾或多或少地以各种不同的路径影响了文化史。

首先:是羅馬对于希腊化思想的直接影响。这一方面不太重要,也并不深远。

其次:是希腊与东方对于羅馬帝国西半部的影响。这一方面則是深远而持久的,因为其中包括有基督教在內。

第三:是羅馬悠久的和平对于传播文化以及对于使人习惯于与一个单一的政府相联系着的单一的文明这一观念,所起的重要作用。

第四:是希腊化文明传布到回教徒的手里,又从回教徒的手里最后传至西欧。

在考查这些影响之前,先簡述一下政治史将会是有益的。

亚历山大的征服并没有触及西地中海;公元前三世紀之初,西地中海为两个强大的城邦,即迦太基与叙拉古,所控制。在第一次与第二次布匿战争时(公元前 264—261 与 218—201 年),羅馬征服了叙拉古并使迦太基淪于无足輕重的地位。公元前二世紀,羅

馬征服了馬其頓王朝的各个国家，——埃及則作为一个附属国确乎是不絕如縷地一直存在到克娄巴特拉死时(公元前 30 年)为止。西班牙是在对汉尼拔的战争中附带被征服的；法兰西是公元前一世紀中叶被凱撒征服的，大約一百年之后英格兰也被征服了。羅馬帝国极盛时期的疆界在欧洲是莱茵河与多瑙河，在亚洲是幼发拉底河，在北非是大沙漠。

羅馬帝国主义在北非也許是表现得最好的，(北非在基督教史上的重要性在于它是圣賽普勒安与圣奥古斯丁的家乡，)这儿在羅馬之前和羅馬以后都是大片荒蕪的地区，但这时变成了肥沃的地区并維持着許多人口众多的城市。从奥古斯都即位(公元前 30 年)至公元后三世紀的动乱为止，羅馬帝国在这两百多年之中大体上是稳定的、和平的。

同时，羅馬国家的体制也经历了重要的发展。起初羅馬是一个很小的城市国家，与希腊的那些城市国家，特别是象斯巴达那样的城市国家，并没有什么不同；而且也并不依靠着对外的貿易。国王也象荷馬时期的希腊国王一样，早已被貴族的共和国所代替了。当体现在元老院里的貴族成份还依然强大的时候，就已經逐漸地增加了民主的成份；这一妥协的結局曾被斯多葛派的潘尼提烏(波里比烏和西塞罗都重复着他的观点)視為是君主制、貴族制与民主制三种成份的理想結合。但是征服却打破了这种极其不稳定的平衡；它給元老階級带来了新的巨大的財富，其次在稍小的程度上也給称为“騎士”的上层中等階級带来了財富。意大利的农业本来是操在小农們的手里，他們以自己的及其家庭的劳动来进行耕作；但现在农业已經成为属于羅馬貴族使用奴隶劳动来种植葡萄与橄欖的大地产的事情了。結果就是，不顾国家利益与臣民幸福、只知寡廉鮮耻以求个人发财致富的元老院，竟成为事实上无所不能的了。

公元前二世紀后半叶格拉古兄弟所发动的民主运动，引致了一系列的内战；最后——就象在希腊所常见的一样——便是“僭主制”的确立。看起来令人惊异的是，在希腊只限于很微小的地区上的那些发展，现在竟以这样巨大的规模而重演。尤里烏斯·凱撒的继承人与养子奥古斯都以公元前 30 年至公元后 14 年在位，他终于結束了内爭和(除了少数的例外)对外的征战。自从希腊文明开始以来，古代世界第一 次享受了和平与安全。

有两件东西摧毁了希腊的政治体系：第一是每个城邦之要求绝对的主权，第二是絕大多数城邦内部貧富之間残酷的流血斗争。在征服了迦太基与希腊化的各国之后，前一个原因就不再搅扰世界了，因为对羅馬已經不可能再进行有效的抵抗。但是第二个原因却仍然繼續存在着。在内战里，某一个將軍可以宣布自己是元老院的战士，而另一位將軍又宣布自己是人民的战士。胜利归于能以最高的代价收买兵士的人。兵士們不只要金錢和掠夺，而且还要恩賜的土地；因此每一次内战的結束都是正式地以法令来废除許多原来在名义上是国家佃戶的土地所有者，以便为胜利者的軍人让位。进行战争的費用，是由处决富人并沒收其财产来支付的。这种灾难性的制度是不大容易結束的；但最后出乎每个人的意料之外，奥古斯都的胜利竟是如此之彻底，以致于再也沒有竞争者能向他所要求的权力挑战了。

对整个羅馬世界來說，竟然发见内战时期已告結束，这来得好象是一场意外，除了少数的元老党而外大家全都欢欣鼓舞。对每一个人來說，这真是一场深沉的苏息，羅馬在奥古斯都之下终于成就了希腊人和馬其頓人所枉然追求过的、而羅馬在奥古斯都之前亦未能成就的稳定与秩序。据罗斯多夫采夫說，共和时期的羅馬給希腊“所带来的除了貧困、破产与一切独立政治活动的停頓而

外，并没有任何新的东西。”^①

奥古斯都在位的时期，是罗马帝国的一个幸福时期。各省区的行政组织多少都照顾到了居民的福利，而不单是纯粹掠夺性的体制了。奥古斯都不仅在死后被官方所神化，而且在许多省份的城市里还自发地被人认为是一个神。诗人们歌颂他，商人阶级觉得普遍的和平是便利的，甚至连奥古斯都是以一切表面的尊敬形式在应付着的元老院也乘机机会把各种荣誉和职位都堆在他的头上。

但尽管世界是幸福的，然而某些生趣已经丧失了，因为人们已经更爱安全而不愿冒险了。在早期，每个自由的希腊人都有机会冒险；腓力浦和亚历山大结束了事情的这种状态，在希腊化的世界中唯有马其顿的君王们才享有无政府式的自由。希腊世界已经丧失了自己的青春，而变成为犬儒的或宗教的世界了。要在地上的制度之中实现理想的那种希望消逝了，就连最优秀的人也随之而丧失了他们的热诚。天堂对苏格拉底来说，是一个他可以继续进行辩论的地方，但是对于亚历山大以后的哲学家们来说，它却是与他们在地上的生活大为不同的某种东西了。

后来在罗马也有同样的发展，但却采取了不那么苦痛的形式。罗马并没有象希腊那样地被人征服，而且相反地还有着顺利成功的帝国主义的刺激。在整个内战时期里，对于混乱无秩序应该负责的乃是罗马人。希腊人屈服于马其顿人之后，并没有得到和平与秩序；然而希腊人和罗马人一旦屈服于奥古斯都之下，便都获得了和平与秩序。奥古斯都是一个罗马人，大多数罗马人之向他屈服都是心甘情愿的，而不仅仅是由于他那优越的威力的缘故；何况

① 《古代世界史》，卷二，第255页。

他还煞費苦心地在掩飾他的政府的軍事基础，并使之依据于元老院的法令。元老院所表示的种种阿諛奉承，毫無疑問是言不由衷的；但是除了元老階級以外，却并没有一个人因此而感到屈辱。

羅馬人的心情很象是十九世紀法国的 *jeune homme rangé*（生活整飭的青年），他們經過了一番恋爱的冒险之后，就在一場理性的婚姻上面稳定了下来。这种心情尽管是称心滿意的，但却不是有創造性的。奥古斯都时期的大詩人都是在比較动乱的时代里面造就出来的；荷拉士亡命于腓力比，他和魏吉尔两个人的田庄都被籍沒并分給了胜利的軍人。奥古斯都为了使国家稳固，也多少在表面上努力要恢复古代的信仰，因此也就必須对自由研究采取頗为敌視的态度。羅馬世界开始变得刻板式的了，这一过程在以后各个皇帝的时期都一直在繼續着。

奥古斯都最初的一些继承者們，任性地对元老們以及对紫色皇袍的可能竞争者們采用了种种駭人听闻的残酷办法。在某种程度上，这一时期的为政不仁也蔓延到了各个省区；但是大体上，奥古斯都所創立的行政机器仍然繼續运行得很好。

随着公元 98 年图拉真的即位就开始了一段更好的时期，这段时期延續到公元 180 年馬尔庫斯·奧勒留逝世时为止。这一段时期里的羅馬帝国政府，正象是任何专制政府所可能的那样好。反之，第三世紀則是一个灾难惨重的时期。軍隊認識到了自己的威力，便視金錢以及能否允諾他們一生不作战为轉移而拥戴某个皇帝或者废黜某个皇帝，于是軍隊也就不再成为有效的战斗力量了。野蛮人来自北方和东方，侵入并掠夺羅馬的領土。軍隊一心計較私利与內哄而无力抵抗。整个的財政体系瓦解了，因为收入已經极大地减少，同时劳而无功的战争以及收买軍隊又使得支出大为增加。战争而外，疫癘也大大地减少了人口。看来似乎羅馬帝国

就要傾頹了。

这种結局却被两个能干的人物給避免了，这两个人就是戴克里先(公元 286—305)和君士坦丁，后者的无可爭执的御位是自公元 312 年直至 337 年为止。这时候帝国分为东西两部分，大致上相当于希腊語和拉丁語的两部分。君士坦丁在拜占庭建立了东部帝国的首都，并为它起了一个新名字叫作君士坦丁堡。戴克里先有一个时候改变了军队的性质，从而約束了军队；但从他以后，最能作战的武力便都是由野蛮人，主要的是日耳曼人，所組成的，一切高級指揮的职务也都向他們开放。这显然是一种危險的办法，而五世紀初它便产生了它那自然的結果。野蛮人終于决定为自己作战要比为羅馬主子作战更为有利。可是，它为它的目的而效力了一个多世紀。戴克里先的行政改革同样也有一个短期的成功，但是終于也同样带来了灾难。羅馬的体制是允許各城市有地方自治政府的，并让地方官吏自己去收稅，只有每个城上繳的稅額总数才由中央当局规定。这种体制在繁荣时期一直运用得很好，但是现在到了帝国枯竭的时期，所需的收入已經多得非使用过度的压榨就不能供应了。市政当局都是个人对收稅負責的，便都紛紛逃亡以避免向上交納。戴克里先强迫家道殷实的公民担任市政职务，并规定逃亡是非法的。他又出于同样的动机而把农村居民轉化为农奴，把他們束縛在土地上并禁止迁移。这种体制也被后来的皇帝們所保留下来。

君士坦丁最重要的措施就是采用基督教为国教，这显然是因为大部分兵士都是基督教徒的緣故^①。这一措施的結果就是当五世紀日耳曼人摧毀了西羅馬帝国的时候，它的威信也使得日耳曼

① 见罗斯多夫采夫，《古代世界史》，卷二，第 332 頁。

人接受了基督教，从而便为西欧保存下来了那些曾为教会所吸收了的古代文明。

划归罗马帝国东半部的领土，其发展却有不同。东罗马帝国的疆域虽然不断缩小（除了六世纪查士丁尼暂时性的征服而外），但它却一直存在到 1453 年君士坦丁堡被土耳其人征服为止。然而往昔东部的罗马省份，包括非洲和位于西方的西班牙在内，都变成了回教世界。阿拉伯人与日耳曼人不同，他们摒弃了那些被他们所征服的人民的宗教，但是接受了被征服者的文明。东罗马帝国的文明是希腊的而不是拉丁的，因而自七世纪至十一世纪保存了希腊文学以及一切残存的、与拉丁文明相对立的希腊文明的，便是阿拉伯人。自十一世纪以后，最初是通过了摩尔人的影响，西方世界才又逐渐地恢复她那已经丧失了的希腊遗产。

我现在就来谈罗马帝国对文化史起作用的四条途径。

1. 罗马对希腊思想的直接影响 这开始于公元前二世纪的两个人，即历史学家波里比乌斯与斯多葛派的哲学家潘尼提乌。希腊人对罗马人的自然态度，是一种夹杂着恐惧的鄙视；希腊人认为自己是更文明的，但是在政治上却较为软弱。如果罗马人在政治上有着更大的成功，这只说明了政治是一桩不光彩的行业。公元前二世纪一般的希腊人是耽于逸乐的、机智敏捷的，他们善于经营，对一切事都毫无忌憚。然而也还有一些具有哲学能力的人。其中有些人——特别是怀疑派，例如卡尔内亚德——竟致于让聪明摧毁了严肃。有些人，如象伊壁鸠鲁派或一部分斯多葛派，就完全隐退到宁静的个人生活里面去了。但是也有少数人，他们的眼光要比亚里士多德对亚历山大所曾表现过的更为深刻，他们认识到了罗马的伟大乃是由于有着希腊人所缺乏的某些优点。

历史学家波里比乌斯约于公元前 200 年生于阿加地亚，他是

做为一个囚犯而被送到羅馬去的，但是到了羅馬之后他却有幸做了小塞庇欧的朋友，他伴随着小塞庇欧经历过许多次征战。一个希腊人而认识拉丁文原是罕见的事，虽说大多数受过教育的羅馬人都认识希腊文；然而玻里比乌的遭遇却使得他精通拉丁文。他为了教益希腊人而写出了布匿战争史，因为布匿战争曾使羅馬得以征服全世界。当他写作的时候，他对羅馬体制的赞美已经是过时的了；但是在他的时代以前，羅馬的体制与绝大多数希腊城邦不断变化着的体制比较起来，却要更富于稳定性与效率。羅馬人读了他写的历史自然是高兴的；然而希腊人是否如此就值得怀疑了。

斯多葛派的潘尼提乌，我们在前一章中已经谈过了。他是玻里比乌的朋友，并且也象玻里比乌一样是小塞庇欧的被保护人。当塞庇欧在世的时候，他屡次到过羅馬，但是从公元前 129 年塞庇欧死后，他就留在雅典做斯多葛派的领袖。羅馬仍然充满着为希腊所已经丧失了的那种与政治活动的机会联系在一起的希望心。因而潘尼提乌的学说比起早期斯多葛派的学说来，便有着更多的政治性，而与犬儒派的学说更少相似。或许是有教养的羅馬人对柏拉图所怀的敬慕影响了他，使他放弃了他那斯多葛派前人们的教条主义的狭隘性。于是斯多葛主义就以他和他的继承者波昔东尼所赋予的那种更为广博的形式，而有力地打动了比较严肃的羅馬人。

后来的爱比克泰德虽然是一个希腊人，但他一生大部分是住在羅馬的。羅馬为他提供了他的大部分例证；他经常劝告聪明人不要在皇帝的面前发抖。我们是知道爱比克泰德对马尔库斯·奥勒留的影响的，但是他对希腊人的影响却很难探索了。

普鲁塔克(约公元 46—120 年)在他的《希腊羅馬名人传》一书中，追溯了两国大部分显赫人物的平行发展。他在羅馬度过相当长的时间，并且受到了哈德里安与图拉真两位皇帝的尊敬。除了

他的《名人传》以外，他还写过无数关于哲学、宗教、道德以及自然史的作品。他的《名人传》一书显然是想在人们的思想里把希腊和罗马调和起来。

大体说来，除了上述的这些例外人物，罗马对于帝国说希腊语的那部分所起的只是破坏作用。思想与艺术都衰颓了。直到公元二世纪末期为止，生活对于家境殷实的人们来说，乃是愉快的、舒适的；没有什么刺激使精神紧张，也没有多少机会使人能有伟大的成就。公认的各派哲学——柏拉图派的学园、逍遥学派、伊壁鸠鲁学派和斯多葛派——都一直存在着，直到公元 529 年才被查士丁尼大帝（出于基督教的顽固性）所封闭。然而这些学派，自从马尔库斯·奥勒留的时代以来，除了公元三世纪的新柏拉图派而外（这一派，我们在下一章中将要谈到），没有一派表现过任何的生气；而且这些人也几乎一点都不会受到罗马的影响。帝国中拉丁与希腊的两部分日益分道扬镳了；对希腊文的知识在西半部已经成为罕见的事，而拉丁文在东半部则自君士坦丁之后也仅只存在于法律和军队之中。

II. 希腊与东方对罗马的影响 这里有两件迥乎不同的事要加以考虑：第一是希腊化的艺术、文学与哲学对于最有教养的罗马人的影响；第二是非希腊的宗教与迷信在整个西方世界的弥漫。

（1）当罗马人最初与希腊人相接触的时候，他们就查觉到自己是比較野蛮的、粗鲁的。希腊人在许多方面要无比地优越于他们：在手工艺方面，在农业技术方面；在一个优秀的官吏所必需具备的各种知识方面；在谈话方面以及享受生活的艺术方面；在艺术、文学和哲学的各方面。罗马人唯一优越的东西就是军事技术与社会团结力。罗马人对于希腊人的这种关系，很有点象 1814 年与 1815 年普鲁士人之对于法国人的关系；但是后一个例子只不过

是暂时性的，而前一种情形则延續了一个漫长的时期。布匿战争之后，年青的罗马人对希腊人怀着一种羡慕的心情。他们学习希腊语，他们模仿希腊的建筑，他们雇用希腊的雕刻家。罗马有许多神也被等同为希腊的神。罗马人起源于特洛伊的说法就被创造了出来，以便与荷马的传说联系在一起。拉丁诗人采用了希腊的韵律，拉丁的哲学家接受了希腊的理论。终于，罗马在文化上就成了希腊的寄生虫。罗马人没有创造过任何的艺术形式，没有形成过任何有创见的哲学体系，也没有做出过任何科学的发明。他们修筑过很好的道路，有过有系统的法典以及有效率的军队。但此外的一切，他们都唯希腊马首是瞻。

罗马的希腊化就在风尚方面造成了一定程度的柔靡，这是老卡图所深恶痛绝的。直至布匿战争为止，罗马人始终是一个耕牧的民族，具备着农夫的种种德行和缺点：严肃、勤劳、粗鄙、顽固而又愚昧。他们的家庭生活一直是稳定的而且牢固的，建立在 *patria potestas* (父权) 的基础之上；妇女和青年完全处于附属地位。但这一切都随着财富突然之间的大量流入而起了变化。小块的田地消失了，逐渐地被使用奴隶劳动并实行新的科学的农业方法的大庄园所代替了。强大的商人阶级兴起了，有很多人都由于掠夺而发财致富，就象是十八世纪英国的那些 nabob^① 一样。女人一直都是德行很好的奴隶，但现在也自由了、放荡了；离婚变成了常见的事；富人不再生育孩子。几个世纪以前希腊人也曾经历过同样的发展，希腊人以他们的前例鼓励了历史学家们所称之为道德败坏的那些现象。但甚至在罗马帝国最放荡的时代，一般的罗马人也仍然把罗马认为是高举着更纯洁的伦理规范以对抗希腊的

① nabob 原意为印度王公，引申为一切从印度发财回来的人。——译者

腐化墮落的一个中流砥柱。

希腊对西罗马帝国的文化影响，从公元三世纪以后便迅速地削弱了，主要是由于整个的文化都在衰頹。这是有许多原因的，但是有一个原因必须特别提出。在西罗马帝国的末期，政府已经比以往越发是赤裸裸的军事专制了。通常总是军队推举一个成功的将军作皇帝；但是军队就连它最高级的军官也包括在内，都不是由有教养的罗马人所组成的，而是由边境上的半野蛮人所组成的。这些粗暴的兵士是用不着文化的，他们把文明的公民仅仅看成是赋税的来源。私人都太贫困了而受不起多少教育，国家又认为教育是不必需的。因而在西方只有少数特殊有学问的人，还能阅读希腊文。

(2) 反之，非希腊的宗教与迷信则在西部获得了越来越坚固的据点。我们已经看到亚历山大的征服曾怎样地把巴比伦人、波斯人和埃及人的信仰都介绍给了希腊世界。同样地，罗马的征服也使得西部世界熟悉了这些学说以及犹太人的和基督徒的学说。我以后再谈犹太人与基督徒；目前我只以异教迷信^①所及的范围为限。

在罗马，每一种教派与每一个先知都在最高的各个当政的派系里有其代表，有时候还获得他们的支持。鲁西安尽管处于一个轻率信仰的时代，但却代表着稳健的怀疑主义；他说过一个有趣的故事，是关于一个名叫巴甫拉格尼亚人亚历山大的先知与行神迹者的故事，这个故事一般公认大致是真的。这个人医治病人，预言未来，还四出讹诈。他的名声传到了当时正在多瑙河上与马格马尼人作战的马尔库斯·奥勒留的耳朵里。皇帝便向他请教如何

① 可参阅库蒙(Cumont),《罗马异教中的东方宗教》。

才能获得战争的胜利;所得到的答复是,如果他把两只狮子投进多瑙河里去,便会得到一场伟大的胜利。他听从了这个通神者的劝告,但是获得了这场伟大胜利的却是马格马尼人。尽管出了这场差错,亚历山大的名气却仍然不断地增长。有一个执政官级的罗马名人鲁提利安努曾向他请教过许多事情,最后,请求他指点自己如何选择一位妻子。亚历山大也象安迪米昂^①一样,曾经博得过月神的青睐,并且和她生过一个女儿,神谕就把他这个女儿推荐给鲁提利安努。“鲁提利安努年龄此时已六十岁了,他立刻听从了神的谕令;并且在庆祝她的婚礼时,牺牲了整整一百头牛奉献给他那位天上的岳母。”^②

比巴甫拉格尼亚人亚历山大的事迹更为重要的,是皇帝艾罗加巴鲁或名赫里奥加巴鲁(公元218—222年)的御位;这位皇帝在自己被军队推举登基之前,本是叙利亚太阳神的一位祭司。在他从叙利亚赴罗马的缓慢行程中,他的画像被先当做礼物送进了元老院。“他被画成穿着他那按照米底亚人与腓尼基人宽大飘垂的款式、用丝线 & 金线织就的祭司的长袍,头上戴着古波斯式高聳的冠冕,数不清的项圈和袖鍊上都饰满了无价的宝石。他的眉毛被涂得黑黑的,面颊画成一副人工造作的白里透红。深沉的元老们都叹着气,承认罗马在长期经历了自己本国人的严酷的暴政之后,现在终于卑躬屈膝于东方专制的奢靡之前了。”^③他受到一大部分军队的支持,狂热地把东方宗教的做法搬到了罗马;他的名字就是他曾经担任过大祭司的爱梅萨地方所崇拜的太阳神的名字。然而他的母亲,或祖母,才是真正的统治者,她看出他是走得太远了,于是

① 安迪米昂(Endymion)希腊神话中的美少年。——译者

② 贝恩,《希腊哲学家》,卷二,第226页。

③ 占朋,第六章。

就废黜了他而另立她自己的侄子亚历山大(公元 222—235 年),此人的东方的倾向是比较不太过分的。当时所可能有的各种信仰的杂糅,就在他私人的教室里也可以得到说明。在这座教堂里,他安置了亚伯拉罕、奥尔弗斯、提阿那的亚波罗以及基督等等的神像。

米斯拉教起源于波斯,后来成了基督教的激烈竞争者,特别是在公元三世纪的后半叶。拼命企图控制军队的历代皇帝都感觉到宗教可以提供一种十分必需的稳定性;但那必须是一种新的宗教,因为兵士们所拥护的都是新宗教。这个宗教被引进了罗马,并且非常投合军人的心意。米斯拉是太阳神,但他并不象他的那些叙利亚同伴们那么样柔弱;他是一个主宰战争的神,——而善与恶之间的大战本来是自从琐罗亚斯德以来波斯信仰的一部分。罗斯多夫采夫^①曾复制过从德国海登海姆的地下教堂中所发现的一座崇拜米斯拉的浮雕,并且指出米斯拉的信徒在军队之中必定是非常之多的,不仅东方有而且西方也有。

君士坦丁大帝之采用基督教在政治上是成功的,而此前介绍新宗教的种种企图都失败了;不过从政府的观点来说,则以前的种种企图和君士坦丁的企图是极其类似的。它们成功的可能性都同样地是由于罗马世界的灾难与疲惫。希腊与罗马的传统宗教只适合于那些对现世感到兴趣并且对地上的幸福怀抱着希望的人们。亚洲则有着更悠久的苦痛失望的经验,于是就泡制出来了更为成功的、采取寄希望于来世的形式各种解救剂;其中以基督教给人的慰藉最为有效。但是基督教当其成为国教的时候,已经从希腊吸取了很多的东西,它把这些连同着犹太教的成份一起都传给了西方的后代。

① 《古代世界史》,卷二,第 343 页。

III. 政府与文化的統一 希腊伟大时代的許多成就之所以沒有象米諾时代的許多成就那样地失传，我們首先得归功于亚历山大，其次得归功于羅馬。公元前五世紀如果崛起了一位成吉思汗的話，很可能把希腊化世界中一切重要的东西一扫而光；薛修斯只要再稍微能干一点，就可以使希腊文明大大逊色于他被击退以后所出現的情况。讓我們想想从伊斯奇魯斯到柏拉图的这一段时期吧：这一时期中所成就的一切，全都是少数商业城邦居民中的少数人所成就的。这些城邦后来已經証明並沒有多大的力量能抵御外来的征服；但是由于分外的幸运，希腊的征服者，即馬其頓人和羅馬人，都是希腊的爱好者，他們並沒有把他們所征服的东西加以毁灭；若是薛修斯或者迦太基的話，便会干出这种事情来了。我們之得以認識希腊人在艺术、文学、哲学和科学上的成就，这一事实應該归功于西方征服者所造成的太平局面；这些西方征服者具有清明的头脑能贊美被自己所統治的文明，并尽自己最大的努力来保存它。

在政治的与伦理的某些方面，亚历山大与羅馬人乃是产生了更好的哲学的原因，——这种哲学要比希腊人在他們自由的日子里所宣揚过的任何哲学都更好。我們已經看到斯多葛派信仰人类的博爱，他們并不把自己的同情心局限于希腊人。羅馬长期的統治使人們习惯于一种在一个单一政府之下的单一文明的概念。我們知道世界上还有許多重要的部分是不属于羅馬的，——尤其是印度和中国。但是对羅馬人來說，則似乎羅馬帝国以外就只不过是些微賤的野蛮部族罢了；只要什么时候願意征服他們，随时都可以征服他們。在羅馬人的心目中，羅馬帝国在本质上、在概念上都是全世界性的。这种观念就传給了基督教会；所以尽管有佛教徒、儒教徒以及（后来的）回教徒，但基督教会依然是“公教”。Securus

judicate orbis terrarum（无畏地审判全世界）是基督教会从晚期斯多葛派那里所接受过来的一条格言；它之打动人心也是由于罗马帝国的显著的大一统性。自从查理曼时代以后，在整个的中世纪里基督教会和神圣罗马帝国在概念上都是全世界性的，尽管人人都知它们在事实上并非如此。一个人类的家庭、一个公教、一个普遍的文化、一个世界性的国家，这种观念自从它被罗马差不多实现以来，始终不断地在萦绕着人们的思想。

罗马在扩大文明领域这方面所起的作用，具有着极重大的意义。作为罗马军团武力征服的结果，意大利北部、西班牙、法兰西与西德的许多地方都开化了。所有这些地区都已证明它们自身正如罗马自己一样，也能够享有高度的文化。在西罗马帝国的末年，高卢所产生的人物至少可以和他們同时代的其他古文明地区的人物相媲美。正由于罗马传播了文化，野蛮人才仅仅造成了暂时的晦蚀，而不是永久的黑暗。也许有人说，文明的“质”再也比不上白里克里斯时代的雅典那样优秀了；但是在一个战争与毁灭的世界里，“量”从长远讲来几乎和“质”是同等重要的，而“量”则要归功于罗马了。

IV. 回教徒作为希腊文化的传递者 公元七世纪，回教先知穆罕默德的信徒们征服了叙利亚、埃及与北非；下一个世纪，他们又征服了西班牙。他们的胜利是轻而易举的，只有很轻微的战斗。除了可能在最初几年而外，他们也并不是狂热的；基督徒与犹太人只要纳贡，就可以安然无恙。阿拉伯人不久就接受了东罗马帝国的文明，可是他们另有一种国运方兴的希望心，而并非一种国运衰颓的疲惫。他们的学者阅读希腊文并加以注疏。亚里士多德的名气主要地得归功于他们；在古代亚里士多德是很少被人提到的，并且被认为不能和柏拉图相提并论。

考察一下我們所得之于阿拉伯人的一些名詞，——例如：代数、酒精、炼丹、蒸馏器、碱、方位、天頂，等等，——对我們是会有启发性的。除了“酒精”——这个字不是指一种飲料，而是指化学上应用的一种材料——而外，这些字便很好地勾繪出我們所得之于阿拉伯人的某些东西的一幅景象。代数学是亚历山大港的希腊人所发明的，但是后来被阿拉伯人更向前推进了一步。“炼丹”、“蒸馏器”、“碱”都与想把贱金属轉化为黄金的企图有关，这种企图是阿拉伯人从希腊人那里学来的；阿拉伯人从事炼金术时，还援引过希腊的哲学^①。“方位”与“天頂”是天文学的名詞，主要地是被阿拉伯人用于占星术方面的。

但这种字源学的方法，却掩蔽了我們所得之于阿拉伯人的有关希腊哲学知識方面的东西；因为当欧洲重新研究哲学的时候，所需的術語都是采自希腊文或拉丁文的。阿拉伯人在哲学上作为注疏家，要比作为創造性的思想家更优越。对我們來說，他們的重要性就在于：唯有他們（而不是基督徒）才是只有在东羅馬帝国被保存下来了的某些希腊传统的直接继承人。在西班牙，以及在較小的程度上也在西西里，与回教徒的接触才使得西方知道了亚里士多德；此外还有阿拉伯的数字、代数学与化学。正是由于这一接触才开始了十一世紀的学艺复兴，并引导到經院哲学。要到更晚得多的时候，从十三世紀以后，对希腊文的研究才使人能够直接去翻閱柏拉图与亚里士多德或者其他的古代希腊作家們的著作。但是假如阿拉伯人不曾保留下来这种传统的话，那末文艺复兴时代的人也許就不会感觉到复兴古典学术的获益会是那样地巨大了。

① 见亚·約·霍普金斯著，《炼丹术是希腊哲学的产物》，1934年，哥伦比亚版。

第三十章 普罗提諾

新柏拉图主义的創始人普罗提諾（公元 204—270 年）是古代伟大哲学家中的最后一个人。他的一生几乎是和羅馬史上最多灾多难的一段时期相始終的。在他出世以前不久，軍隊已經意識到了自己的威力，就采用了視金錢報酬为轉移的办法而推戴皇帝，然后又杀害皇帝以便再有机会重新出售帝国。这些念头使得兵士們不能在边境上进行防御，于是日耳曼人便从北方、波斯人便从东方得以大举入侵。战争与疫癘减少了大約羅馬帝国人口的三分之一；就連不曾被敵軍所侵占的省区里，賦稅的不断増加与財源的不断减少也造成了財政的崩潰。那些曾經是文化旗手的城市受到的打击特別沉重，殷实的公民們大量地逃亡以躲避稅吏。要到普罗提諾既死之后，秩序才又重新建立起来，戴克里先和君士坦丁的强而有力的措施暫時地挽救了羅馬帝国。

这一切在普罗提諾的著作里都沒有提到。普罗提諾摆脱了现实世界中的毁灭与悲慘的景象，轉而观照一个善与美的永恒世界。在这方面，他和他那时代所有最严肃的人調格是一致的。对他們大家來說，（無論他們是基督教徒也好，还是异教徒也好，）实际的世界似乎是毫无希望的，惟有另一个世界似乎才是值得献身的。对于基督教徒來說，这“另一个世界”便是死后享有的天国；对柏拉图主义者來說，它就是永恒的理念世界，是与虛幻的现象世界相对立的眞实世界。基督教的神学家們把这些观点結合在一道，并且还又包括了大量普罗提諾的哲学。印澤教长在他那部关于普罗提諾的非常有价值的著作里面，正确地強調了基督教所得之于普罗提

諾的东西。他說，“柏拉图主义是基督教神学有机结构的一个主要部分，我敢說沒有別的哲学能够与基督教神学合作而不发生摩擦”。他又說，“要想把柏拉图主义从基督教里面剔出去而又不致于拆散基督教，那是完全不可能的事”。他指出圣奥古斯丁曾把柏拉图的体系說成是“一切哲学中最純粹最光輝的”，又把普罗提諾說成是“柏拉图再世”，并且如果普罗提諾生得再晚一点的話，只需“改动几个字句，就是一个基督徒了”。按照印澤教长的說法，圣托馬斯·阿奎那“对于普罗提諾比对于眞正的亚里士多德更为接近”。

因而普罗提諾作为塑造中世紀基督教以及天主教神学的一种影响來說，就有着历史的重要性了。历史学家在談到基督教的时候，必須很仔細地認識到基督教所經歷的种种重大的变化，以及基督教就在同一个时代里也甚至可能采取的各种不同的形式。共观福音书^①里所表现的基督教，几乎完全不懂得什么形而上学。在这一方面，近代美国的基督教很象原始基督教；柏拉图主义对一般美国人的思想感情是陌生的，大多数美国的基督徒也是更关心现世的责任以及日常世界的社会进步，而不是关心当人們对于尘世万念俱灰时那些能够慰藉人心的超世的希望。我并不是說教义方面的任何变化，而是說重点与兴趣上的一种差异。一个现代的基督徒，除非他能認識到这种差异是多么地重大，否則便不能理解已往的基督教。既然我們的研究是历史性的，我們就得探討已往一切世紀里的有势力的信仰，而在这些問題上我們便不可能不同意印澤教长所說过的有关柏拉图与普罗提諾的影响的那些話。

然而，普罗提諾并不仅仅是具有历史上的重要性而已。他要

① 指新約中的馬太福音、馬可福音、路加福音三书。——譯者

比任何其他哲学家都更能代表一种重要的理论类型。一种哲学体系之是否重要,我们可以根据各种各样不同的理由来加以判断。首先而且最显著的理由就是,我们认为它可能是真的。到了今天,已经没有什么学哲学的人会觉得普罗提诺是真的了;印泽敦长在这一点上是一个罕见的例外。但真实性并不是一个形而上学所能具有的唯一优点。此外,它还可以具有美,而美则确实无疑地是可以在普罗提诺里面找到的;普罗提诺有许多地方令人想到但丁神曲《天堂篇》中后一部分的诗篇,而几乎绝不会想到文学里任何别的东西。他一再地描述着光荣的永恒世界:

在我们精妙的幻想里传来了
那首宁静的纯净悠扬的歌声
永远在绿玉的宝座之前歌唱吧
向着那坐在宝座之上的人而歌唱。

此外,一种哲学也可以是重要的,因为它很好地表达了人们在某种心情之下或某种境况之下所易于相信的东西。单纯的欢乐和忧伤并不是哲学的题材,而不如说是比较简单的那类诗歌与音乐的题材。唯有与对宇宙的思索相伴而来的那种欢乐与忧伤,才会产生出来种种形而上学的理论。一个人可以是一个快乐的悲观主义者,也可以是一个忧郁的乐观主义者。也许萨姆尔·巴特勒可以作为前一种人的一个代表;普罗提诺则可以作为后一种人的一个出色的代表。象在普罗提诺所生活的那样一个时代里,不幸是可以随时临头的;而幸福如其也可以获得的话,却必须要靠对于那些远远脱离感官印象的种种事物加以思索才能求得了。这样一种幸福之中总会有着一种紧张的成份;它与儿童的单纯幸福是迥乎不同的。而且既然它不是得自于日常生活的世界,而是得自于思想与想象;所以它就需要有一种能够轻视或者蔑视感官生活的能力。因此,

凡是能享受本能的幸福的人，就不是能创造出种种形而上学的乐观主义的人；形而上学的乐观主义有待于对于超感世界的实在性的信仰。在那些在世俗的意义上是不幸的、但却决心要在理论世界中寻求一种更高级的幸福的人们中间，普罗提诺占有着一个极高的地位。

他的纯理智方面的优点，是无论如何也不能加以轻视的。他曾在许多方面澄清了柏拉图的学说；他曾以最大可能的一贯性发展了由他和许多别人共同主张过的那种理论类型。他那反对唯物主义的论据是很好的；并且他关于灵魂与身体的关系的整个概念，也比柏拉图的或亚里士多德的要更加明确。

他象斯宾诺莎一样，具有一种非常感人的道德纯洁性与崇高性。他永远是真诚的，从来也不尖刻或挑剔，他一贯是想要尽可能简捷明白地告诉读者他所认为是重要的东西。无论人们对于作为一个理论哲学家的普罗提诺作何想法，但是作为一个人来说，人们是不可能不爱他的。

普罗提诺的生平，就其为人所知道的而论，是通过他的朋友而兼弟子的蒲尔斐利（此人是一个闪族人，真名字是马尔库斯）所写的一本传记而为人所知的。然而这部记载里面有許多奇迹式的成份，使人就连其中那些较为可信的部分也难以完全信赖了。

普罗提诺认为自己此时此地的存在是无关重要的，所以他很不愿意谈到自己一生的历史事迹。可是，他说过他生于埃及；并且我们知道他青年时是在亚历山大港求过学的，他在这儿一直住到三十九岁，他的老师就是通常被认为是新柏拉图主义的创立人的安莫尼乌斯·萨卡斯。此后他参加了罗马皇帝高尔狄安第三对波斯人的远征，据说是意在研究东方的宗教。皇帝当时还是一个青年，不久就被军队谋杀了，这种事本来是当时的惯例。这件事发

生于公元 244 年他在美索不达米亚作战的时候。于是普罗提諾便放弃了自己的东征计划而定居于罗马，并且不久便在罗马开始教学。他的听众中间有许多有势力的人物，他并曾受到了皇帝加里努斯的垂青^①。有一个时候他曾制订过一个计划，要在康巴尼亚建立起柏拉图的理想国，并要为此目的而建立一座新城市，就叫作柏拉图城。皇帝起初是赞许的，但最后撤销了他的支持。如此之靠近罗马而居然还能有地方建立一座新城市，这似乎是很奇怪的事；但是或许当时这个地区正象今天一样乃是瘡疾流行区，而以前却并不流行。普罗提諾一直到四十九岁都没有写过什么东西，但是此后他写了很多东西。他的著作是由蒲尔斐利编纂的，蒲尔斐利要比普罗提諾更醉心于毕达哥拉斯主义，他使新柏拉图主义的学派变得更为超自然主义的了；倘使新柏拉图学派能够更忠实地遵循普罗提諾的话，本来是不致于如此的。

普罗提諾对柏拉图怀有极大的敬意；他谈到柏拉图总是用尊称的“他”。一般说来，他对待“有福的古人們”总是非常尊敬的，但是这种尊敬却并不及于原子論者。当时还在活跃着的斯多葛派和伊壁鳩魯派是他所反对的，反对斯多葛派仅只是由于他們的唯物主义，而伊壁鳩魯派的哲学則每一部分他都反对。亚里士多德对他所起的作用要比表面上来得大，因为他借用亚里士多德的許多地方常常是不加声明的。另在許多論点上，我們也可以感觉出巴門尼德的影响。

普罗提諾笔下的柏拉图，并不象真实的柏拉图那样地充滿了

① 关于加里努斯皇帝，吉朋說：“他是好几种奇怪而无用的学科的大师，他是一位出口成章的演說家又是一个风雅的詩人，是一位熟練的园丁，是一位卓越的厨师，但却是一个最不堪的君主。当国家在紧急关头需要他出面照应时，他正在和哲学家普罗提諾进行談話，把时间消磨在各种瑣碎放蕩的寻欢作乐里，并正准备要探索希腊的秘密，或者在雅典的亚里奧巴古斯山謀求一个地位”。（第十章）

血肉。理念論、《斐多篇》和《国家篇》第六卷的神秘学說，以及《筵話篇》中关于爱情的討論，这些就差不多构成了表现于《九章集》（这是普罗提諾著作的名字）中的全部柏拉图。至于政治的兴趣、追求各种德行的定义、对数学的趣味、对于每个人物之戏剧性的而又多情的欣賞、而特别是柏拉图的那种风趣，則完全不见于普罗提諾的作品之中。柏拉图，正如卡萊尔所說的，“在天堂里是最能悠然自得的”；反之，普罗提諾則永远是极力循规蹈矩的。

普罗提諾的形而上学是从一种神圣的三位一体，即太一、精神与灵魂，而开始的。但这三者并不是平等的，象基督教的三位一体中的三者那样；太一是至高无上的，其次是精神，最后是灵魂 ①

太一是多少有些模糊的。太一有时候被称之为“神”，有时候被称之为“善”；太一超越于“有”之上，“有”是继太一而后的第一个。我們对太一不能加以任何的叙述語，我們只能說“太一存在”。（这令人想到了巴門尼德。）把“神”說成是“全”乃是錯誤的，因为神超越于全之上。神是通过万物而出现的。但太一是可以不假任何事物而出现的：“它既不存在于任何地方，而任何地方又都有它存在”。虽然有时候他把太一說成是“善”，但他却告訴我們說，太一既先于“善”也先于“美” ② 有时候太一看起来很象亚里士多德的“神”；他告訴我們說神并不需要自己的派生物，并且也并不关心被創造的世界。太一是不可定义的；就这一点而論，則沉默无言要比無論什么辞句都有着更多的真理。

現在我們就来看第二者，这第二者普罗提諾称之为 nous（心

① 欧利根是普罗提諾同时代的人，并且在哲学上和他出于同一位老师之門；欧利根教导說“第一者”高于“第二者”，“第二者”高于“第三者”，这一点和普罗提諾是一致的。但是后来欧利根的观点被宣布为异端。

② 《九章集》第五卷，第五篇，第十二章。

智)。我們很难找出一个英文字来表达 nous 标准的字典翻譯是“心灵”，但是这并不能表示它的正确涵义，特别是当这个字用之于宗教哲学的时候。假如我們說普罗提諾把心灵置于灵魂之上，那我們就会造成一种完全錯誤的印象了。普罗提諾的英譯者麦肯那(Mckenna)用的是“理智-原則”，但这个字也还是不妥当的，而且也並沒有能提示它是适宜于宗教崇拜的一种对象。印澤教长用的是“精神”，这或許是最可取的一个字了。但是这个字却漏掉了自从毕达哥拉斯以后一切希腊宗教哲学中都极重要的那种理智的成份。数学、观念世界以及关于非感觉的事物的一切思想，对毕达哥拉斯、柏拉图和普罗提諾來說，都具有着某种神圣的成份；它們构成了 nous 的活动，或者至少也是我們所能想象的最接近于 nous 的活动的东西。正是由于柏拉图的宗教里的这种理智的成份，才使得基督教徒——最突出的是約翰福音的作者——把基督等同于 Logos(道)。就这方面而論，則 Logos 應該譯作“理性”；这便使我們不能用“理性”这个字来譯 nous 了。我願意跟着印澤教长用“精神”这个字，但附有一个条件即 nous 具有着一种理智的涵意，那是通常為我們理解的“精神”所沒有的。但我將經常使用 nous 这个字而不加以翻譯。

普罗提諾告訴我們說，nous 是太一的影子；它之所以产生是因为太一在其自我追求之中必須有所见，这种见就是 nous。这是一个很难理解的概念。普罗提諾說过，一个并不具有各个部分的“有”也可以認識其自身；在这种情形下，见者与被见者就是同一个东西。神是被柏拉图类比作太阳而加以想象的，而在神里面发光者与被照亮的东西就是同一个东西。按照这种类比来推論，則 nous 可以认为是太一看见其自身时所依恃的光明。我們有可能認識到我們由于固执己见而已經忘記了的“神圣的心灵”。要想认

識神圣的心灵，我們就必須趁着我們自己的灵魂最与神相似的时刻，来研究我們自己的灵魂：我們必須撇开我們的肉体，以及塑造肉体的那一部分灵魂，以及“具有欲望与冲动和种种类似的虛幻无用的感觉”；这时剩下來的就是神圣的理智的影子了。

“那些被神明所充滿、所鼓舞的人們至少具有着一种知識，即他們身中有着某些更伟大的东西，虽說他們并不知道那些东西是什么；从推动着他們的运动里以及他們所发出的言論里，他們看到的并不是他們自身而是那推动着他們在运动的力量：因此當我們把握住純粹 nous 的时候，我們对至高无上者的关系也必定是处于同样的状态；我們知道內在的‘神圣的心灵’，是它創造了‘有’以及属于‘有’的其他一切：但是我們也知道还有另外的东西，知道它完全不属于‘有’，而是一种比我們所知道的有关‘有’的一切要更加高貴得多的一种原則；要更加完滿得多，也更加伟大得多；它超乎于理智、心灵和感情之上；是它賦予了这些力量的，但絕不可把它和这些力量混为一談”。^①

这样，當我們“被神明所充滿、所鼓舞”的时候，我們就不仅见到了 nous，而且也见到了太一。當我們与神明这样相接触的时候，我們并不能以文字来推論或者以文字来表达这种所见；这些都是以后的事。“在与神明相接触的那一瞬間，是沒有任何力量来做任何肯定的；那时候沒有工夫这样做；根据所见来进行推理，乃是以后的事。我們只知道当‘灵魂’突然之間被照亮了的时候，我們便具有了这种所见。这种光亮是从至高无上者那里来的，这种光亮就是至高无上者；当他象另一个神那样受到某一个人的呼吁而帶着光亮来临的时候，我們就可以相信他在面前；光亮就是他来临的証据。这样，沒有被照亮的灵魂就始終沒有那种所见；但是一旦

^① 《九章集》第五卷，第三篇，第 14 章。麦肯那英譯本。

被照亮之后，灵魂便具有了它所追求的东西。而这就是摆在灵魂之前的真正的目的：把握住那种光明，以至高无上者（而不是以任何其他原则的光明）来窥见至高无上者，——窥见那个其自身同时也是获得这种所见的方法的至高无上者；因为照亮了灵魂的正正是灵魂所要窥见的，正犹如惟有凭借着太阳自身的光明我们才能看到太阳一样。

“然而这要怎样才能成就呢？”

“要摒弃万事万物”^①

“天人感通”（在一个人的体外）的经验曾屡次地临到过普罗提诺：

这曾发生过许多次：摆脱了自己的身体而升入于自我之中；这时其他一切都成了身外之物而只潜心于自我；于是我便窥见了一种神奇的美；这时候我便愈加确定与最崇高的境界合为一体；体现最崇高的生命，与神明合而为一；一旦达到了那种活动之后，我便安心于其中；理智之中凡是小于至高无上者的，无论是什么我都凌越于其上；然而随后出现了由理智活动下降到推理的时刻，经过了这一番在神明中的遨游之后，我就问我自己，我此刻的下降是怎么回事，灵魂是怎样进入了我的身体之中的，——灵魂即使是在身体之内，也表明了它自身是高尚的东西。^②

这就把我们带到了三位一体之中的第三个成员而且是最低下的成员，即灵魂。灵魂虽然低于 nous，但它却是一切生物的创造者；它创造了日、月、星辰以及整个可见的世界。它是“神智”的产物。它是双重的：有一种专对 nous 的内在的灵魂，另有一种对外界的灵魂。后一种灵魂是和一种向下的运动联系在一起的，在这

① 《九章集》第五卷，第三篇，第 17 章。

② 同上书，第四卷，第八篇，第 1 章。

种向下的运动里“灵魂”便产生了它的影象，——那便是自然以及感觉世界。斯多葛派曾把自然等同于神，但普罗提诺则把自然视为是最低级的领域，是当灵魂忘却了向上仰望 nous 时从它里面流溢出来的某种东西。诺斯替派的观点，即可见的世界是罪恶的，可能就是受了它的启发，但是普罗提诺本人并没有采取这种观点。可见的世界是美丽的，并且是有福的精灵的住所；它的美好仅次于理智世界。在一篇论述诺斯替派见解（即宇宙及其创造者是罪恶的）的非常有趣的争论性文章里，他承认诺斯替派的学说有些部分，例如对物质的憎恨，是可以推源于柏拉图的；但他认为凡是其他那些并非来自于柏拉图的部分，都不是真的。

他对诺斯替主义的反驳有两种。一方面，他说灵魂创造物质世界的时候，乃是由于对神明的记忆所使然，而并不是因为它堕落了缘故；他认为感觉世界是美好得正如一个可感世界所可能的那样。他强烈地感到，被感官所知觉的事物乃是美丽的：

凡是真正知觉到了理智世界的和谐的人，只要是有一点音乐感的话，谁能不感到可感的声音之中的和谐呢？哪一位几何学家或算学家能不欣赏我们在可见的事物中所观察到的对称、对应与秩序的原则呢？想一想绘画的情形吧：凡是以肉体的感官看见了绘画艺术的作品的人，决不是以唯一的一种方式在看这件东西的；他们从眼前被勾画出来的事物里面认识到了深藏在理念之中的事物的表现，因而深深地被感动，并这样被唤起了对于真理的回忆，——这正是“爱”所由以产生的经验。如果卓越地再现于一个面容上的美的形象，能把心灵催向那另外的一个境域里去；那末凡是看见了这些在感觉世界中处处都在洋溢着的可爱形象的人，——这种巨大的秩序井然，就连遥远的星辰也都在体现着的这种形式，——当然就不会有一个人是如此

之冥頑不灵、如此之无动于衷，竟致于能不被这一切带入到回想之境的，竟致于在想到从那种伟大之中所发出来的如此伟大的这一切时，而能不被敬畏之情所充滿了的。凡是不能领会这些的，就只能是既不曾探测过这个世界，也不曾对于另一个世界有过任何的所见。（同书，第二卷，第九篇，第16章）

此外，反駁諾斯替派见解的还有另一种理由。諾斯替派认为，一切神明的东西都不与日、月、星辰相联系；日、月、星辰乃是被一种罪恶的精灵所創造出来的。在一切可以知觉得到的事物之中，唯有人的灵魂是多少具有一些善的。但是普罗提諾則深信天体乃是与神明相似的某些生物的身体，并且无可比拟地要优越于人类。按照諾斯替派的說法，“他們宣称他們自身的灵魂，即人类的最渺小的灵魂，乃是神明的、不朽的；但是整个的天体以及天上的星辰却与‘不朽原則’并沒有任何相通之处，尽管这些比起他們自己的灵魂来要更加純洁得多、可爱得多”（同书，第二卷，第九篇，第5章）。普罗提諾的观点以《蒂迈欧篇》的权威为其依据，并且这种观点曾被某些基督教的教父（例如欧利根）所采用。它对人們的想象是具有吸引力的；它表达了天体自然而然所激起的感情，并且使得人类在物理世界之中也并不那么太孤零。

在普罗提諾的神秘主义里，并沒有任何阴郁的或者与美相敌对的东西。但他却是許多世紀以来可以称得上这一点的最后一位宗教教师。美，以及与之相联系着的一切欢愉，后来就都被人认为是属于魔鬼的了；异教徒和基督教徒都一样地頌揚着丑与污秽。羅馬皇帝叛教者朱利安，也象他同时的那些正統基督教的圣人一样地以多須髯而自詡。这一切，在普罗提諾里面是絲毫都找不到的。

物质是由灵魂創造出来的，物质并沒有独立的实在性。每个灵魂都有其自己的时刻；时刻一到灵魂就下降并进入到适合于自

己的肉体之内。但这一动力并不是理性，而是某种与性欲颇为类似的东西。当灵魂离开身体之后，如其灵魂有罪的话，便必须进入到另一个身体里去，因为正义要求它必须受到惩罚。假如你今生谋害过你的母亲，那末到来生你就要变成一个妇人而被你的儿子所谋害（同书，第三卷，第二篇，第13章）。罪恶必须受到惩罚；但惩罚乃是通过罪人犯错误的激动不安而自然进行的。

我们死后还记得今生吗？对于这个问题的答案是十分合逻辑的，但并不是大多数近代神学家们所要说的。记忆只关系到我们在时间之中的生命，但我们最美好的、最真实的生命却是在永恒之中。因此，随着灵魂之趋于永恒的生命，它便将记忆得愈来愈少；朋友、儿女、妻子都会逐渐地被遗忘；最后，对于这个世界的事物我们终将一无所知，而只是观照着理智的领域。个人的记忆将不存在，个人在静观式的所见之中是不会觉察到自己的。灵魂将与 *nous* 合而为一，而并不是其自身的毁灭：*nous* 与个人的灵魂同时是二而一的（同书，第四卷，第四篇，第2章）。

在《九章集》第四卷论灵魂的篇章中，有一部分（第七篇）是专门讨论灵魂不朽的。

身体既然是复合的，所以显然不是不朽的；因此如果它是我们的一部分，我们便不是完全不朽的。但灵魂对身体是怎样的关系呢？亚里士多德（他的名字并没有明白地提了出来）说，灵魂是身体的形式；但普罗提诺反对这种见解，理由是如果灵魂是身体的任何一种形式，则理智的行为便会是不可能的了。斯多葛派认为灵魂是物质的，但灵魂的统一性证明了这是不可能的。而且，既然物质是被动的，它就不能创造出它自己来；如果灵魂不曾创造出来物质的话，物质就不能存在，而如果灵魂并不存在的话，物质转眼也就要消失。灵魂既不是物质也不是某种物体的形式，而是“本质”；

而本质乃是永恒的。在柏拉图关于灵魂不朽乃是因为理念不朽的論証里面已經隱然含有这种观点了，但它只是到了普罗提諾的手里才明显起来的。

灵魂从高高在上的理智世界，又是怎样进入身体之内的呢？答案是：通过嗜欲。嗜欲有时尽管是不高尚的，却可以是比较高尚的。灵魂就其最好的方面而言，“具有一种要按照它在‘理智-原則’(nous)中所窺见到的那种模型而整理出秩序来的願望”。那就是說，灵魂能观照本质的內界領域，并且希望尽可能与之相似地产生出来某种可以从外部来看而不是从內部来看的东西，——就象是(我們可以說)一个作曲家起初是想象着他的音乐，然后就希望听到一支管弦乐队把它演奏出来那样。

但是灵魂的这种創造願望，却有着不幸的結果。只要灵魂还生活在純粹的本质世界之中，它就不曾与生活在这同一个世界之中的其他灵魂分离开来；但是只要它一旦与一个身体結合在一起，它就有了要管理較自己为低的事物的任务，而且由于有了这一任务它便与其他灵魂分离开来，其他的灵魂也各有其他的身體。除了少数人在少数的时刻而外，灵魂总是束縛于身体的。“身体蒙蔽了真理，但在‘那里’^①則一切都是明白的而又分別着的”(同上书，第四卷，第九篇，第5章)。

这种学說，就象柏拉图的学說一样，要想避免掉創世就是錯誤的那种观点是有困难的。灵魂在其最好的时候是滿足于 nous，滿足于本体世界的；假如它永远是处于最好的时候，它就不会去創造而只是靜观罢了。創世的行为所根据的借口似乎是，被創造的世

① 普罗提諾习惯上就象一个基督徒那样地使用着“那里”一詞，——例如，他用之于：

不知道有終結的生命，
沒有眼泪的生命就在“那里”。

界大体上就是邏輯上可能的最好世界；但它是永恒世界的一个摹本，并且作为一个摹本它具有着一个摹本所可能的美。論諾斯替派那一篇中（第二卷，第九篇，第8章）有着最明确的叙述：

若問灵魂为什么創造了宇宙，那就是在問为什么要有灵魂，創造主为什么要創造？这个問題也就蘊涵着永恒要有一个开端，而且把創世看成是一个变化多端的“生命”由此而轉化为彼的一种行为。

凡是作这种想法的人——如果他們願意得到改正的話，——都必須使之領会那“在上者”的性质，并且使之放弃他們那种輕易得来的对于庄严的权力的誹謗，因为对那儿一切人都應該怀着尊敬的迟疑。

甚至于在整个宇宙的运行里，也找不出来进行这种攻击的理由，因为整个宇宙的运行已經給“理智的本性”的伟大性提供了最明显的証据。

呈现为生命的这一宇宙“全体”并不是一种形体无常的組織，——象它里面的那些不分昼夜地由它那繁富的生命力里所生出来的种种較小的形式那样，——整个宇宙是一个有組織的、有作用的、复杂的、无所不包的、显示着深沉莫测的智慧的生命。那末，任何人又怎么能否认，它就是有理智的神明之明晰清楚而又形象美丽的影象呢？毫無疑問，它只是一个摹本而不是原本；但这就是它的本性；它不可能同时既是象征而又是眞实。但若說它是一幅不确切的摹本，那就錯了；凡是一幅以物理秩序为限的美丽画面所能包罗在內的東西，都已經是絲毫無遺了。

这样的一种复制品是必然要有的，——尽管不是出于有意的謀划，——因为“理智”絕不能是最后的东西而必須具有双重的行为，一重行为是在它自身之內的，一重行为是向外的；因而

就必须还有某种东西是在神明以后的；因为唯有那种一切威力都随之而告结束的东西，才能不再把它自身的東西传递下去。

这或许是普罗提诺的原则对于诺斯替派所可能做出的最好的答复了。这个问题又以略为不同的语言而被基督教的神学家们继承了下来；他们也发现了既要说明创世，而又不容许有那种创造主在创世之前是有着某种缺欠的大不敬的结论，是很困难的事。事实上，他们的困难要比普罗提诺的困难更大；因为普罗提诺可以说“心灵”的性质使得创世成为不可避免的，而对于基督教徒来说，则世界却是上帝的自由意志之无拘无束的作用的结果。

普罗提诺对于某种抽象的美，有着一种异常鲜明的感受。在描写理智的地位居于太一与灵魂的中間时，他突然迸发出来一段雄辯无比的话：

至高无上者在其进程中是絕不能乘任何沒有灵魂的車而前进的，甚至于也絕不能直接乘灵魂：它是以某种不可名状的美为其先导的：在伟大的王的行程前面最先走出来的是較小的行列，随后出来的就一行比一行伟大，一行比一行高貴，越接近于王也就越富于王者气象；再后便是他自己的尊荣的近侍，最后在这一切榮耀之中便驀然出现了至高无上的君主本人，于是一切的人——除了那些只看到在他来临以前的景象，便心滿意足地走开了的人們而外——便都匍匐下来向他欢呼。（同上书，第五卷，第五篇，第3章）

还有《論理智美》的那一篇，也表现了同样的一种感情（第五卷，第8篇）：

一切神确乎是庄严美丽的，美丽得不是我們的言詞所能表达的。是什么使得他們如此呢？是理智；尤其是在他們（神圣的太阳与星辰）内部运行着的、而又可以看得见的理智……

‘安逸的生活’也就在‘那里’；真实性对于这些神明們既是母亲又是保姆，既是生存又是撫养；凡是不属于过程而属于确实存在的東西他們都看得见，他們本身就在一切之中；因为一切都是透明的，沒有什么是黑暗的，沒有什么是能阻碍的；每一个生存对于任何另一个生存都是通明透亮的，無論是在广度上还是在深度上；光明是通过光明而进行的。他們每一个的自身之中都包含着一切，并且同时又在另外的每一个之中都见到了一切，所以处处都有一切，一切是一切而每一个又是一切，这种光荣是无限的。他們每一个都是伟大的；微小的也是伟大的；太阳在“那里”是一切的星而每一座星又都是一切的星与太阳。每一种里面都以某种存在方式为主导，然而每一种又都彼此反照着一切。

除了世界因为是一个摹本所以就不可避免地具有缺欠而外，普罗提諾和基督徒一样地都以为还有更积极的恶是由罪所产生的。罪乃是自由意志的一种后果，普罗提諾是主张自由意志而反对决定論者的，尤其是反对占星学家。他并不想全然否认占星学的有效性，但是他企图給占星学限定一个范围，从而使其余的一切都可以适应于自由意志。他对于巫术也采取了同样的办法；他說圣賢是不受巫师的权力支配的。蒲尔斐利提到过，有一个与他作对的哲学家曾试图以邪恶的詛咒加之于普罗提諾，但是由于普罗提諾的圣洁与智慧，詛咒就返回到对方自己的身上去了。蒲尔斐利以及所有普罗提諾的門人，都比普罗提諾本人更迷信得多。普罗提諾身上的迷信，已經是那个时代所可能最微少的了。

现在就讓我們试图总结普罗提諾所教导的——就有系統的并且合于理智的基督教神学而論，这大体上也就是为基督教的神学所接受的——学說的优点和缺点。

首先而且最主要的，便是普罗提诺信为是理想与希望的安全避难所的那种结构，而且其中还包涵有道德的与理智的努力。在公元三世纪以及野蛮人入侵以后的若干世纪中，西方文明差不多已淪于全部毁灭了。幸运的是，虽然神学几乎是当时所仅存的精神活动，但人们所接受的体系却并不纯粹是迷信的，而是保存下来了——尽管有时候是深深隐蔽着的——各种学说，那些学说里面包含有大量的希腊的理智的作品以及大量的为斯多葛派与新柏拉图主义者所共有的那种道德的热忱。这就使得经院哲学的兴起，以及后来随文艺复兴开始而重新研究柏拉图从而及于其他的古人著作时所得到的那种刺激，成为可能。

另一方面，普罗提诺的哲学所具有的缺点则是只鼓励人去观看内心而不去观看外界：当我们观看内心时，我们看到的便是神明的 nous；而当我们观看外界时，我们看到的便是可感觉的世界的种种缺陷。这种主观性倾向是一个逐渐成长的过程；我们在普罗泰戈拉、苏格拉底和柏拉图的学说中以及在斯多葛派和伊壁鸠鲁派的学说中，都可以发见它。可是起初，它仅只是学说而不是气质；在很长的一个时期里，它并未能扼杀科学的好奇心。我们看到波昔东尼约在公元前 100 年左右，为了要研究潮汐，曾经怎样地走遍了西班牙和非洲的大西洋沿岸。然而主观主义却逐渐地侵凌了人们的感情以及他们的学说。人们不再研究科学了，唯有德行才被认为是重要的。柏拉图所思索的德行，是包括了当时在精神成就方面所可能有的一切都在内的；但是在以后的若干世纪里，人们却日益把德行认为仅仅是包括有德的意志，而不是一种想要理解物理世界或改进人类制度的世界的愿望了。基督教在它的伦理学说方面也没有能避免这种缺点；尽管实践上对于传播基督教信仰的重要性的信心，曾赋予了道德活动以一种实践的对象，使道德活

动已经不复限于是自我的完美化了。

普罗提诺既是一个终结又是一个开端，——就希腊人而言是一个终结，就基督教世界而言则是一个开端。对于被几百年的失望所困扰、被绝望所折磨的古代世界，普罗提诺的学说也许是可以接受的，然而却不是令人鼓舞的。但对于粗鄙的、有着过剩的精力而需要加以约束和指导但不是加以刺激的野蛮人的世界来说，则凡是普罗提诺教导中能够引入深入的东西都是有益的，因为这时候应该加以制止的坏东西已经不是萎靡而是粗暴了。把他的哲学中可以保存的东西流传下来的这项工作，是由罗马末期的基督教哲学家们来完成的。

卷二 天主教哲学

导 言

天主教哲学，就我使用这一名词时所含的意义而言，是指由奥古斯丁到文艺复兴时期为止支配着欧洲思想的哲学。在这十个世纪期间的前后，曾经有过属于这同一总的学派的哲学家。在奥古斯丁以前，有过早期的教父，其中突出的是欧利根；文艺复兴以后则有許多哲学家，包括现在墨守某种中世纪体系、特别是托马斯·阿奎那体系的所有正统天主教的哲学教师。然而只有在奥古斯丁至文艺复兴期间的最伟大的哲学家，才与建立并完成天主教思想的综合体系有关。在奥古斯丁以前的基督教世纪里，斯多葛学派和新柏拉图主义者在哲学的才能方面使教父们相形见绌；文艺复兴以后，甚至在正统天主教教徒当中，也没有一个卓越的哲学家来继承经院学派或奥古斯丁的传统。

我们在本书中将要涉及的这一时期，不仅在哲学方面，即在其他方面也和其前后的各个时代有所不同。其中最显著的一项，就是教会的权力。在中世纪期间，即大约自公元400年起到公元1400年为止，教会使哲学信念与社会的、政治的事务较前后时期结成更为密切的联系。教会是一个建立在一种教义上的社会组织，这种教义一部分是哲学的，另一部分则与圣史^①有关。教会借着教义获得了权力和财富。世俗的统治者虽然往往和教会发生冲突，但

① 原文为 sacred history，指圣经中所记述的历史。——译者

他們却失敗了，因為大多數人，其中包括世俗統治者本身的絕大部分都深信天主教的真理。當時教會必須和羅馬與日耳曼的傳統作鬥爭。羅馬的傳統在意大利是根深柢固的，特別在法律家當中；日耳曼的傳統則在蠻族入侵後興起的封建貴族中為得勢。然而經過了數世紀之久，這些傳統卻沒有一個顯示出足夠的力量來向教會進行一次成功的反抗；其主要原因在於這些傳統並沒有在任何適當的哲學中體現出來。

象我們當前所闡述的思想史，當論及中世紀的時候，是无法避免片面性的。除了極少數的例外，這一時期里對當代精神生活有所貢獻的人都是些僧侶。中世紀的世俗中人建立一種強有力的政治經濟制度的過程相當緩慢，然而他們的活動在某種意義上却是盲目的。在中世紀後期，產生了一種與教會文學迥乎不同的重要世俗文學；這種文學在一部通史中比在哲學思想史中需要加以更多的考察。在但丁以前，我們還未發現一個充分具有當代宗教哲學知識的世俗人從事寫作。一直到十四世紀為止，教士們名副其實地壟斷了哲學，所以哲學是從教會的立場寫出來的。因此，我們若不先就教會制度的成長，尤其是教皇制的成長，作一比較廣泛的敘述，那末我們就勢將無法理解中世紀思想。

中世世界與古代世界對比之下，是具有不同形式的二元對立的特征的。有僧侶與世俗人的二元對立，拉丁與條頓的二元對立，天國與地上王國的二元對立，靈魂與肉體的二元對立等等。所有這一切都可以在教皇與皇帝的二元對立中表現出來。拉丁與條頓的二元對立是蠻族入侵的結果，其他的二元對立則有較為悠久的來源。中世紀僧俗的關係可以以撒母耳與掃羅的關係為范例；在阿利烏斯教派或半阿利烏斯教派帝王統治的時期里產生了僧侶至上的要求。天國與地上王國之間的二元對立見於新約全書，但

在圣奥古斯丁的著作《上帝之城》一书中系统化了。在柏拉图的著作中可以找到灵魂与肉体的二元对立，这一理论曾被新柏拉图主义者所强调；它不但在圣保罗的说教中占重要的地位，而且还支配了公元四世纪和五世纪的基督教禁欲主义。

天主教哲学被黑暗时代划分为两个时期，在这个时代里西欧的精神活动几乎绝迹。自从君士坦丁改宗到鲍依修斯逝世为止，无论作为一个事实，或作为不久以前的一项回忆，罗马帝国依然支配着基督教哲学家的思想。蛮族在这一时期里，仅仅被认为是一种讨厌的东西，而不被看作基督教世界中的一个独立部分。这时仍然存在着一个文明社会，其中富有者人人都能读书写字，因此一个哲学家除了必须投合僧侣的心意，还必须投合俗人的心意。在这个时期与黑暗时代之间，即在公元六世纪末叶，出现了大格雷高里，他虽然把自己当作拜占庭皇帝的臣下，但在对待蛮族国王的态度上却非常倨傲。在他以后，在整个西方基督教世界中，僧俗间的分离越发显著了。世俗贵族创造了封建制度，这种制度稍微稳定了当代的荒乱局面；僧侣们宣扬基督教的谦卑，但只有下层阶级的人将其付诸实践；异教的骄傲体现在决斗、通过战斗进行裁判、比武以及个人报仇等方面，所有这一切虽为教会所憎恶，但却无法防止。自十一世纪起，教会才千辛万苦地从封建贵族制中获得解放。而这一解放也正是欧洲摆脱黑暗时代的原因之一。

天主教哲学最初的伟大阶段由圣奥古斯丁占统治地位，但在异教徒当中则由柏拉图占统治地位。第二阶段以圣托马斯·阿奎那为高峰，对他和他的继承者来说亚里士多德的重要性远远超过了柏拉图。然而，《上帝之城》中的二元论却完整地延续下来。罗马教会代表天城，而哲学家们在政治上则是维护教会的利益的。哲

学所关心的是保卫信仰，并借助理性来和伊斯兰教徒这样一些不相信基督教启示的确实性的人展开爭辯。哲学家們借助理性去反击批評，不仅是以神学家的身分，而且是以旨在吸引任何教义信奉者的思想体系的发明家的身分。归根結柢，訴諸理性也許是一种錯誤，然而在十三世紀时，这却似乎是卓有成效的。

十三世紀这个似乎具有完备规模的綜合思想体系被許多不同的原因破坏了。其中最重要的一项恐怕是富商階級的成长，最初是在意大利，而后在其他地方。当时的封建貴族大多是无知的、愚蠢的和野蛮的；一般人民則傾向于羅馬教会，以为教会在智慧上、道德上、以及在与无政府状态作斗争的能力上是超过了貴族的。然而新兴的商人階級却和僧侶們一样聪慧，一样通晓世俗事务，他們更能与貴族們分庭抗礼，作为公民自由的斗士更受到城市下层階級的欢迎。民主风气跃居显著的地位，在协助教皇击败了皇帝之后，便着手把經濟生活从教会的束縛下解脫出来。

中世紀时期結束的另一原因是法兰西、英格兰、西班牙等强大的民族君主国家的兴起。当国王們平定了国内的无政府状态，并联合富商抗击了貴族之后，他們自十五世紀中叶起，已經有了足够的力量为了民族的利益，与教皇相抗衡。

当时教皇已經失去了其一向享有的，并在十一世紀、十二世紀和十三世紀中大体上应得的道德威望。首先由于当教皇們住在阿維农的时候，他們屈从于法兰西，其次由于大分裂，他們曾无意識地使西欧世界相信，一种不加限制的教皇专制不但可能，而且也不值得向往。在十五世紀里，教皇被卷入了意大利权力政治的混乱无耻的角逐場中，他們作为基督教世界統治者教皇的地位实际上已經淪落为意大利諸侯的地位了。

文艺复兴和宗教改革瓦解了中世紀的綜合思想体系。在这以

后,还没有过这样清晰、这样显然完整的东西。这种综合思想体系的成长和衰落便是本书第二卷的主题。

整个中世纪,富有思想的人的心情对于有关现世的事物总是深感不幸的,其所以能够忍受这些事,只是由于他们期待着一个较好的来世。这种不幸正是整个西欧所发生的事情的反映。公元三世纪是一个多难的时期,那时人民的生活水平大大地降低了。在公元四世纪暂时的平静以后,公元五世纪带来了西罗马帝国的灭亡和在其原来领域内的诸蛮族的兴起。过去罗马文化所仰赖的有文化的城市富人,大部分沦为贫困的流亡者;其余的人则开始依赖其农村的地产过活。新的打击一直延续到大约公元一千年时为止。其间未曾有任何充分恢复生息的瞬间。拜占庭人和伦巴底人间多次的战争把意大利残存文明的大部分毁灭了。阿拉伯人征服了东罗马帝国大部分领土,他们定居于非洲和西班牙,威胁过法兰西,甚至有一次竟劫掠了罗马。丹麦人和诺曼人蹂躏了法兰西、英格兰、西西里和意大利南部。在这些世纪里,生活是不安定的和充满了苦难的。现实生活已经够坏了,而阴郁的迷信却越发使它变本加厉。人们想:大多数人就连基督教徒也要坠入地狱。人们时时感到自己被恶魔所包围,并且容易遭受魔法师和女巫的暗算。除了在处于幸运时刻的那些还保留着象儿童那样无思无虑的人们以外,谁也感不到人生的乐趣。这种普遍的不幸增强了人们对宗教的感情。地上善人的一生只是奔向天国的旅程;除了最后引入进入永福(eternal bliss)的坚贞的德行以外,尘世间就不可能有什么有价值的东西。希腊人,在他们的伟大的时代里,曾经在日常生活上发现了喜乐与美。恩培多克勒欢呼他的同市市民说:“朋友们,你们居住在这俯瞰阿克拉加斯黄色岩石、高高地依傍城堡的大城里,忙于美好的工作;你们的城市是异邦人的光荣的庇护所;你们

不善于做卑鄙的事情,我向你们致敬!”以后一直到文艺复兴为止,人们在现世里从未有过这样单纯的幸福,而是把希望寄托在看不见的来世上。对于阿克拉加斯的景慕被金城耶路撒冷代替了。当地上幸福终于再临的时候,渴望来世的殷切才逐渐地减弱了。尽管人们还使用着同样的语言但却缺乏那种深切的感情了。

为了明了天主教哲学的起源和意义,我以为有必要用较叙述古代或近代哲学更多的篇幅来叙述一般历史。天主教哲学本质上是一个社会组织的哲学,亦即天主教教会的哲学;近代哲学,尽管远离了正统教义,但它很大一部分却关系到由基督教道德律观点和由天主教政教关系原理得来的一些问题,特别是在有关伦理学和政治理论方面。在希腊罗马异教主义中,从来没有象基督徒那样,从一开始即须对上帝和凯撒,或用政治的名词来说,对于国家和教会应尽的双重忠诚。

这种双重忠诚所引起的大部分问题,在哲学家们提出必要的学说之前早已在实践中获得了解决。在这一过程中有两个很明显的阶段:一在西罗马帝国灭亡以前,一在西罗马帝国灭亡以后。以圣安布洛斯达于顶点的一系列主教们的实践经验,为圣奥古斯丁的政治哲学提供了基础。以后便开始了蛮族的入侵,随着就是长期的混乱和日益增长的愚昧。在从鲍依修斯到圣安瑟勒姆这五个多世纪的期间里,只有一位卓越的哲学家约翰·司各脱,由于他是一个爱尔兰人,曾大致避过了那些塑造西欧其余地区的种种过程。这时期虽然没有哲学家,但却不是一个没有思想发展的时期。混沌引起了一些迫切的实际问题,这些问题是借着在经院哲学里占主要地位的一些制度和思想方式来处理的,这些制度和思想方式就在今天,在很大程度上,也还是很重要的。它们并非借着理论家,而是借着在紧迫斗争中的一些实践家提出来的。在十一世纪

里，作为經院哲学前奏的羅馬教会的道德革新是对于把教会逐渐并入封建制度里去的一种反抗。为了理解經院学派，我們必須先理解希勒得布兰得，为了理解希勒得布兰得，我們必須理解他所抨击的一些罪恶。同时我們不能漠視神圣羅馬帝国的創立以及它給予欧洲思想的影响。

由于这些原因，讀者在以下章节里将要触及較多的教会史和政治史，也許这些历史与哲学思想发展的关系不是那么直接明显。由于我們所涉及的这一段时期是模糊的，对通晓古代和现代史的人們是陌生的，所以就更有必要叙述一番有关这一时期的历史。很少专业哲学家能象圣安布洛斯、查理曼，希勒得布兰得那样，对哲学思想給予偌大的影响。因此在适当处理当前課題的同时，叙述一番有关这些人物以及其时代的重要事实乃是不可缺少的。

第一篇 教父

第一章 犹太人的宗教发展

后期罗马帝国传给蛮族的基督教包括三种要素：一，哲学的一些信念，主要是来自柏拉图和新柏拉图主义者，但在部分上也来自斯多葛学派；二，来自犹太人的道德和历史的观念；三，某些学说，特别是关于救世的学说，它们在部分上虽然可以追溯到奥尔弗斯教（Orphism）和近东的一些类似的教派，但他们在基督教里大致上却是新东西。

我认为在基督教里最重要的犹太要素有以下几点：

1 一部圣史，从上帝创造万物起一直叙述到未来的结局，并向人类显明上帝的作为都是公义的。

2. 有一部分为上帝所特别宠爱的人。对犹太人来说，这部分人就是上帝的选民；对基督徒来说则是蒙拣选的人。

3. 关于“公义”的一种新的概念。例如施舍的美德便是基督教从后期犹太教里继承过来的。对于洗礼所赋予的重要性可能来自奥尔弗斯教或东方异教的一些神秘的教派。但作为基督教美德概念中的一个要素的实践性的慈善则似乎起源于犹太人。

4. 律法。基督徒们保全了一部分希伯来的律法，例如十诫，但除去了有关典礼与仪式的部分。然而在实践中他们却大致以犹太人给予律法那样的感情来对待使徒信条。这就意味着正确的信仰至少和道德的行为占同等重要的地位，这种学说本质上是出自希腊的。但是选民的排他性则起源于犹太民族。

5. 弥赛亚。犹太人相信弥赛亚会给他们带来现世的繁荣和帮助他们战胜地上的敌人；他们尤其相信他出现在未来。基督徒认为弥赛亚是历史上的耶稣，而耶稣又被认为是希腊哲学中的道 (Logos)^①；然而弥赛亚使其信徒战胜敌人的地方却是在天国，而不是在地上。

6. 天国。来世在某种意义上，是犹太人、基督徒和后期柏拉图主义者們所共有的概念。然而这个概念在犹太人和基督徒当中比在希腊哲学家那里，采取了更为具体的形式。在许多基督教哲学中，而不是在通俗的基督教中，所见到的希腊学说认为——空间与时间中的感性世界是一个幻觉，一个人只有通过精神与道德的训练，才能学着生活在唯一真实的永恒世界里。另一方面，犹太教和基督教的教义，则认为来世不是形而上学地区别于现世，而是在未来有所区别，那时善人将要享受永恒的喜乐，而恶人将要遭受永劫的痛苦。这种信念具体表现了为人人所能理解的复仇心理，然而希腊哲学家的学说却不是这样的。

为了理解上述这些信念的起源，我们必须考虑到犹太历史中的一些事实，现在我们就着重叙述这方面的問題。

以色列民族先期的历史是不能从旧约全书以外的任何来源得以証实的，同时我们也无从知道从何时起它才不再是純粹的传说。我们不妨认为大卫和所罗门是两个确曾有过的国王。在我们所触及的一些确属历史事实的最早記述中，已经有了以色列和犹太两个王国。在旧约全书里所叙述的人物中最初有独立記載的人是以色列的国王亚哈。在一篇公元前 853 年亚述人的信里曾提及过

① Logos 或譯为邏各斯，基督教聖經中譯为“道”，詳見約翰福音第 1 章第 1 节。
——譯者

他。亚述人终于在公元前 722 年征服了北部王国^①，並擄去了大部分居民。此后犹太王国独自保存了以色列的宗教和传统。巴比伦人和米底人于公元前 606 年攻陷了尼尼微，亚述国从此灭亡，但犹太王国于亚述灭亡后却继续维持了一个短时期。公元前 586 年尼布甲尼撒攻陷了耶路撒冷，毁坏了圣殿，将大部分百姓擄到巴比伦。巴比伦于公元前 538 年被米底人和波斯人的王居魯士*灭亡了。居魯士王于公元前 537 年发出一道命令准许犹太人返回巴勒斯坦。在尼希米和以斯拉的领导下许多人回到巴勒斯坦，他们重建了圣殿，于是犹太正教便开始定形化了。

在被擄的时期，以及在这一时期的前后，犹太教经历了一番极其重要的发展。从宗教观点上来看，以色列人和其周围的部落之间，最初似乎没有什么很大差别。亚威(Jahweh)^②当初只是一个鍾爱以色列子孙的部落神，但是无可否认此外还有别的神，同时对这些神的崇拜也是习以为常的。十诫第一条中说：“除我之外，你不可有别的神”说明这是被擄到巴比伦不久以前的一次革新。这一点已经被早期先知们的各种经文所证实。这个时代的先知们首先教训人们说崇拜异教的神便是罪。他们宣称为了在当时不断的战争中取得胜利，亚威的恩惠是不可缺少的；如果他们同时也敬拜别的神，亚威即将撤消他的恩宠。尤其是耶利米和以西结，他们似曾发明了一种想法认为除了唯一的宗教以外，其余的一切宗教都是伪教，同时主(the Lord)^③是要惩罚偶像崇拜的。

以下的引证可以说明他们的训诫，以及为他们所反对的盛行

① 此处之北部王国，指以色列王国。——译者

* 圣经上译为古列。——中译本编者

② 亚威按即《旧约》中之耶和華，近代语言学家认为将上帝称为亚威时更近于希伯来语语音。——译者

③ 主，原文大写，指上帝。——译者

于当代的异教崇拜。“他們在犹大城邑中和耶路撒冷街上所行的，你沒有看見么？孩子拣柴，父亲烧火，妇女搏面做餅獻給天后‘伊什塔 Ishtar’，又向別神浇奠祭，惹我发怒。”^①主为此而发怒。“他們在欣嫩子谷建筑陀斐特的丘坛，好在火中焚烧自己的儿女。这并不是我所吩咐的，也不是我心所起的意。”^②

在《耶利米书》中有一段很有趣的記載，其中叙述：耶利米責难在埃及的犹太人敬拜偶像。他曾亲自和他們在一起生活过一个时期。这位先知告訴流亡在埃及的犹太人說，亞威因為他們的妻子向其它神祇焚香，要毁灭他們所有的人。但是他們都不听从他，他們說：“我們定要成就我們口中所說出的一切話，向天后烧香，浇奠祭，按着我們与我們列祖、君王、首領、在犹大的城邑中和耶路撒冷街市上，素常所行的一样。因为那时我們吃飽飯，享福乐，並不見灾禍。”^③但是耶利米却向他們确言，亞威已經注意到这些偶像崇拜，並因此曾經降禍給他們。“耶和華說，我指着我的大名起誓，在埃及全地，我的名不再被犹大一个人的口称呼……我向他們留意降禍不賜福，在埃及地的一切犹太人必因刀剑饥荒所灭，直到灭尽。”^④

以西結同样被犹太人的偶像崇拜所震駭。主在一个异象中把在圣殿北門处为塔模斯（Tammuz，巴比伦的神）哭泣的妇女显示給他；然后主又将那些更可憎恶的事显示給他看。在圣殿門口的二十五个人正在敬拜太阳。主于是宣布：“因此，我也要以忿怒行事，我眼必不顾惜，也不可憐他們，他們虽向我耳中大声呼求，我还是不听。”^⑤

① 《耶利米书》，第7章，第17-18节。

② 同上书，第7章，第31节。

③ 同上书，第44章，第17节。——譯者

④ 同上书，第44章，第11节—末节。

⑤ 《以西結书》，第8章，第11节—末节。

认为除了一种宗教以外一切宗教都是邪恶的，以及认为主将惩罚偶像崇拜的这种想法，显然是为这些先知所创始。一般说来，先知都是极端民族主义的；他们期待着主彻底毁灭外邦人的那一日的到来。

以色列人的被掳曾被用来证实先知斥责的正确。假如亚威是全能的，而犹太人是他所拣选的人，那末他们所受的苦，只能说是由于他们的邪恶。这是一种父亲管教孩子的心理，也就是说，犹太人必须通过惩戒才能得到净化。在这种想法的影响下，犹太人在流亡期间发展了一种比独立时更为严格、更为排斥异民族的正统教义。那些留在后方未经迁移到巴比伦的犹太人并没有经历到同样程度的发展。当以斯拉和尼希米在被掳以后重返耶路撒冷的时候，他们发现杂婚已经相当普遍，并为此感到惊讶，于是他们便把这样的婚姻都解除了。^①

犹太人与其他古代民族突出不同之点是他们的顽强的民族自尊心。其他民族，在一旦遭受征服后，都曾表里一致地屈服于战胜者。只有犹太人保持了他们那种唯我独尊的信仰，并确信他们的不幸是由于上帝的忿怒，因为他们没能保持住信仰与教义的纯洁。旧约中有关历史的各篇，大部分是在被掳后编辑的，它们容易给人一种错误的印象。因为它们暗示为先知所反对的偶像崇拜是背离了先前谨严的风尚。然而在实际上却从来没有过这样谨严的风尚。先知在更大程度上是些革新家，这和我们以非历史的眼光读圣经时所了解的有所不同。

在被掳期间，发展了一些以后成为犹太教特征的事情。但其中有一部分却来自先前已有的根源。由于举行祭奠的唯一的圣殿

① 《以斯拉记》，第9章—第10章第5节。

被毀，犹太教的仪式乃被迫变得沒有祭品了。在这一时期里創始了犹太人會堂，他們在这里朗誦当时已有的部分聖經。从这时起強調了安息日的重要性，和开始重視作为犹太人标帜的割礼。按我們所知与外邦人联婚也是在流亡期間开始被禁止的。各式各样的排他性有了增长。“我是耶和華你們的上帝，使你們与万民有分別的。”^①“你們要圣洁，因为我耶和華你們的上帝是圣洁的。”^②律法是这一时期的产物。它是維持民族統一的一种主要的力量。

我們称为《以賽亞书》的是两位不同先知的著作，一个在被擄之前，一个在被擄之后。二者之中的后者，也就是被聖經研究者称为第二以賽亞的，是先知中最卓越的一位。他最先报告給我們主曾經說過：“除我以外，再沒有真神。”他相信肉身死后可以复活，这也許是由于受到波斯人影响的結果。他的关于弥賽亞的預言，在后世竟成为用来証明先知們預见了基督降临的主要旧約經文之一。

在基督徒对外邦人和犹太人的辯論中，第二以賽亞所写的这些經文曾起过极其重要的作用；因此我要引用其中最重要的几段于下。万民終必皈依：“他們要将刀打成犁头，把枪打成鐮刀；这国不举刀攻击那国，他們不再学习战事。”（以賽亞书第2章第4节）“必要有童女怀孕生子，給他起名叫以馬內利。”^③（就此处經文而論，犹太人与基督徒之間曾經有过爭論；犹太人說正确的譯文是“一个少妇将要怀孕，”但基督徒以为犹太人是在說謊。）“在黑暗中行走的百姓看见了大光；住在死阴之地的人有光照耀他們……因有一嬰孩為我們而生，有一子賜給我們，政权必担在他的肩头上，他名称为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。”^④最明显地

① 《利未記》，第20章，第24节。

② 同上书，第19章，第2节。

③ 《以賽亞书》，第7章，第14节。

④ 同上书，第9章，第2节，第6节。

具有預言性的是第五十三章，其中含有我們所熟悉的經文：“他被藐視，被人厭棄，多受痛苦，常經忧患。……他誠然担当我們的忧患，背負我們的痛苦……那知他為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷；因他受的刑罰我們得平安；因他受鞭傷我們得醫治……他被欺壓，在受苦的時候卻不開口；他象羊羔被牽到宰殺之地，又象羊在剪毛的人手下無聲，他也是這樣不開口。”在最後的救贖中明確地包括了外邦人：“萬國要來就你的光，君王要來就你發現的光輝。”^①

以斯拉和尼希米死后，猶太人暫時不見於史乘了。猶太人的國家作為一個神權國家殘存着，然而它的畛域卻非常狹小——根據 E. 比萬^②所述，只有耶路撒冷四周十至十五英里的地方。亞歷山大死后，這個區域變成托勒密王朝和塞琉西王朝間互相爭奪的地區。然而在實際的猶太人疆土上卻很少進行過戰爭，於是猶太人便得以長期自由地信守他們的宗教。

他們在這一時期里的道德律都記述在《智慧書》^③里，該書可能寫成於公元前 200 年左右。一直到最近，這本書只有希臘文的版本為世所知；這便是它被斥入《偽經》(Apocrypha) 的緣故。但是最近卻發現了一部希伯來文的稿本，這部稿本在某些地方與英文譯的希臘文版本《偽經》有些不同。書中所講的道德是很世俗的。鄰舍間的聲譽受到非常的重視。誠實乃是最上的策略，因為這樣作可以招來亞威的袒護，而這是大有益處的，書中也建議人要施舍。希臘影響惟一的標志乃是对醫藥的贊美。

對待奴隸不可太仁慈。“草料、棍棒、和重担是為了驢子；面

① 《以賽亞書》，第 60 章，第 3 節。

② 《大祭司治下的耶路撒冷》，第 12 頁。

③ 原文為：Ecclesiasticus —— 譯者

包、惩罚和工作是为了仆役……给他适当的工作去作：要是他不顺从，那末就放上更重的枷锁”（第 23 章第 24、28 节）。同时，你要记得你曾为他付过一笔代价，要是他逃走，你这笔钱就要丢掉了；这就为有利的严酷立下一道界限（同上书，第 30、31 节）。女儿是忧患的大根源；显然在作者的年代里，她们是热中于淫乱的（第 42 章第 9—11 节）。该书的作者是鄙视妇女的：“蠹虫生自衣服，邪恶来自妇女”（同上书，第 13 节）。对你的孩子们和颜悦色是一种错误，适当的办法是：“叫他们从幼年起就低下头来”（第 7 章，第 23、24 节）。

总而言之，这人像老伽图一样，代表一种看来极不光彩的善良商人的道德。

这种宁静舒适而又自命正直的生活，终于被决心把其全部国土化为希腊方式的塞流西王朝，安提阿古四世粗暴地中断了。公元前 175 年他在耶路撒冷建立了一座体育场，教育青年头戴希腊式的帽子，练习各种运动。在这件事上他得到了一个他任命为大祭司的希腊化犹太人，雅森的协助。僧侣贵族阶级早已对教规松懈起来，并且感受了希腊文明的吸引力；但是他们却遭到一个叫作“哈西第姆”（Hasidim，意味“神圣”）党的强烈反对，这个党在农民中占有很大势力。^①公元 170 年，当安提阿古被卷入对埃及的战争时，犹太人叛变了。于是安提阿古从圣殿中搬走了圣器并在其中安置了神像。他仿照其他各地已经试验成功的办法，宣布亚威和宙斯为一体。^②他决心根绝犹太教，废除割礼和废止有关食物的戒

① 爱西尼教派，可能是从他们中间发展出来的，这一教派似曾影响过原始基督教。参考，欧伊斯特雷和罗宾逊合著的《以色列史》（Oesterley and Robinson, History of Israel），第 2 卷，第 323 页以下。法利赛人也是这些人的后裔。

② 有些亚历山大里亚的犹太人并未反对这种说法。参看《亚里士提阿斯书简》（Letters of Aristeas）15, 16。

律。耶路撒冷的居民都屈从了，但是耶路撒冷城外的犹太人却进行了极端顽强的抵抗。

这一时期的历史见于《馬喀比一书》。该书第一章叙述安提阿古如何通令其国内所有居民应结为一体，並废止他们个别的法律。所有异教徒都遵从了这道命令。尽管国王命令废止安息日，用猪肉献祭，和禁止男孩受割礼，許多以色列人也都遵从了。凡不遵从命令的人都要被处以极刑。但仍有許多人违抗。“他们把一些让自己男孩行割礼的妇女处以死刑。勒死了那些男孩，掠夺了他们的家产，並杀掉了給男孩們行割礼的人。即便这样，許多以色列人仍然十分坚决地拒絕食用任何不洁之物。他们宁死也不願为肉类所玷污，不願褻瀆圣約；于是他们就这样死去了”。^①

就在这时，犹太人广泛地信仰了灵魂不死的教义。人們认为道德会在今世得到报应；但最有德行的人所遭遇的迫害，却証明事实並不如此。因此为了捍卫神的公义，有必要相信来世的賞罰。这种教义並未能为犹太人普遍承认；基督在世的时候，撒都該人仍旧否认过这种教义。不过在那时他们只占少数，以后，所有的犹太人都相信了灵魂不死。

领导背叛安提阿古王的是一个干练的軍事将領犹大·馬喀比。他首先收复了耶路撒冷（公元前 164 年），然后便开始进行攻击。他时而屠杀敌方所有的男子，时而强制給他們施行割礼。他的兄弟約拿单被任命为大祭司，帶着守备軍駐守耶路撒冷；他征服了撒馬利亚的一部分，並攻取了約帕和阿克拉。他同羅馬进行了談判，並順利地获得了完全的自治权。到希律王时为止，他的家族世袭大祭司的职位，被人称为哈斯模尼亚王朝。

① 《馬喀比一书》，第 1 章，第 60—63 节。

这时期的犹太人在忍受和反抗迫害时表现了无限的英勇，虽然他們所维护的事並不使我們觉得特別重要，例如行割礼和不吃猪肉等。

安提阿古四世的迫害期是犹太史中具有决定性意义的时期。这时流亡各处的犹太人日趋希腊化；在犹太的犹太人为数不多，並且在他們中間，一些有財有勢的犹太人也都趋向于默认希腊式的变革。倘若沒有哈西第姆党人的英勇反抗，犹太教可能早已灭絕。如果这样，无论基督教或伊斯兰教都将无法以其所曾采取的形式而存在。湯森德在他的馬喀比第四书的譯序中說：

“人們說得好，假如犹太教作为一个宗教，在安提阿古統治下为人灭絕，那末基督教所由孳生的种床就沒有了；所以拯救了犹太教的馬喀比家殉道者所流的血終于成了教会的种子。因为基督教和伊斯兰教的一神教教义都出自犹太教的源泉。所以我們可以說今天在上世界上，不論东方或西方，一神教的存在实有賴于馬喀比一家。”^①

虽然如此，馬喀比家的人們並不為以后的犹太人所崇敬，因为他們那些当大祭司的族人，在有了成就以后，竟采取了一种世俗的妥協政策。只有那些殉道者才受到人們的敬仰。大約在基督时代写于亚历山大里亚的馬喀比第四书叙述了这事以及其它一些軼事。书的标题尽管用了馬喀比的字样，但书中却没有一处提起馬喀比的家人；书中首先叙述了一个老人和七个青年兄弟惊人的刚毅，他們最初全都受到安提阿古的拷打，並終于被安提阿古处以死刑。当时他們的母亲也在場，並曾劝勉他們要坚持到底。国王最初想借婉言来軟化他們，告訴他們：只要他們肯同意吃猪肉，他即将

^① 见 R. H. 查理士編：《英文旧約中之伪經与托名书》(The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English)，第2卷，第659頁。

宠爱他們，並為他們謀得立身出世的机会。當他們拒絕了以後，安提阿古便將刑具指給他們看。然而他們仍不動搖，並告訴安提阿古說他將要在死後受到永劫的痛苦；而他們自己却要享受永遠的幸福。他們一個接着一個地在自己兄弟的面前，在母親的面前，首先拒絕吃豬肉，隨即受到嚴刑拷打，並終于遭到殺害。最後，國王轉向他的士兵說，他希望他們能夠借着這樣勇敢的榜樣獲得教益。以上的敘述當然曾為傳說的成份所潤色，但迫害的殘酷與忍受的英勇在歷史上却是真實的；其主要的爭論點則圍繞在割禮與吃豬肉的問題上。

從另一方面來看，這本書也很有趣。雖然作者顯然是一個正統教派的猶太人，但他卻使用了斯多葛派的哲學語言，企圖證明猶太人完全是依照斯多葛派的教訓生活的。這書開始的一段文章如下：

“我所提出討論的問題是具有高度哲學意義的，亦即受到神靈啟示的理性是否為各種激情的最高統治者的問題；關於這個問題的哲學，我願鄭重地請求你們給予誠摯的注意。”

亞歷山大里亞的猶太人，在哲學方面，都情願向希臘人學習，但他們卻異常頑強地墨守其律法，尤其是行割禮、守安息日、以及不吃豬肉和其他不潔的肉類等。從尼希米到公元後 70 年耶路撒冷陷落為止，他們重視律法的程度是與日俱增的。他們不再容忍那些宣講某些新鮮事物的先知。其中一些迫切感到要用先知體從事寫作的人們，便偽托他們發現了一卷但以理、所羅門或其他古聖先賢所著的典籍。猶太教儀的独特性，使他們團結為一個民族，但律法的強調卻逐漸破壞了獨創性，並使得他們變得極端保守。這種頑固性曾使得聖保羅在反對律法統治的鬥爭中顯得十分出色。

对于基督降生不久以前的犹太文学毫无所知的人，最容易把新約全书看作一个嶄新的开端。但事实並不如此。先知的热情，为了贏得世人的听聞虽然不得不設法伪托古人，但是这种热情却絕對沒有死灭。在这方面，最有趣的是以諾书^①，这是一部不同作者的作品集。其中最早的著作仅稍先于馬喀比的時代，而其最晚的大約在公元前 64 年。书中大部分自称是記述長老以諾蒙神启示时所見的异象。这对于从犹太教轉向基督教的一派來說是很重要的。新約全书的作者們是熟悉这部书的。圣犹太认为它确实是以諾的著作。早期基督教的教父，例如亚历山大里亚的克萊門特和特尔图良，曾把它当作正规的經典；但是杰罗姆和奥古斯丁却攆斥了它。結果，它首先为人所遺忘，並終于失传了。十九世紀初叶人們才在阿比西尼亚发现了三部用埃塞俄比亚文写的稿本。此后，又发现了希腊文和拉丁文譯的該书的部分稿本。原书好象是部分用希伯來文，部分用阿拉姆文写成的。原书的作者是一些哈西第姆党人，他們的继承人便是那些法利賽人。这本书攻击了国王們和亲王們——指哈斯模尼亚王朝和撒都該人。它曾經影响过新約全书中的教义，尤其是关于弥賽亚、阴間和魔鬼学等方面。

本书主要是由“寓言”所构成；这些寓言比新約中的寓言含有更多的宇宙論。其中有天堂、地獄、最后的审判等景象。书中文笔較好的地方可以使人联想到失乐园的前两卷；文笔較劣的地方使人想起布雷克的先知书。

以諾书对于《創世紀》第六章，第二节、第四节有一段奇妙的和普罗米修斯式的引伸。天使把冶金术传授給人們，因為他們泄漏了永远的秘密而受到了懲罰。他們也是食人肉的。犯了罪的天使

① 关于本书原文的英譯本，參看查理士著該书，书中的序言也很有价值。

变成了异教的神，而他們的妇女則变为人首鳥身的海妖；但最后，他們全都遭到了永劫痛苦的懲罰。

书中有一些具有相当文学价值的关于天堂和地獄的描写。最后的审判是由“公义的人子”，坐在他荣耀的宝座上执行的。有些外邦人最后終將悔改，並被赦免；但是大部分外邦人和所有的希腊化犹太人，都要遭到永远的詛咒，因为义人将要祈求伸冤，而他們的祈祷是将要得到应許的。

书中有一段論到天文学的地方，其中提到太阳和月亮，具有被风推动的战車；一年有 364 天；人类的罪孽使得諸天体脫离其原有的軌道；只有善人才能通晓天文学。隕星是受到七位天使长处罰了的墮落的天使等。

以下論及圣史。其較早的部分大致依照聖經中的叙述一直讲到馬喀比家的历史为止；其較晚的部分則依照一般的历史。然后作者又論及未来：如新耶路撒冷、剩余外邦人的改宗、义人的复活和弥賽亚。

书中有很多处論到罪人的懲罰和义人的賞賜。义人对于罪人永不表示基督徒的寬恕。“你們这些罪人哪，在审判的那天，当你們听到义人祈祷的声音时，你們該怎么办呢？你們又将逃往哪里去呢？”“罪恶並不是从天上降到地下来的，而是由人自身造成的。”罪恶都記錄在天上。“你們这些罪人将要受永远的詛咒，並將永远得不到平安。”罪人也許終身快乐，甚至在臨終的时候也还是快乐的，但是他們的灵魂都要下阴間，並在那里忍受“黑暗、枷鎖和烈火。”但是对于义人，“我和我的儿子^①却要永远和他們联結在一起。”

书中最后的一段話是：“上帝必以信实对待那些正义途上的忠信者。当义人发出燦爛的光輝的时候，忠信者要看到那些生于黑

① 指上帝和圣子。——譯者

暗的人被带进黑暗里去。罪人必将呼喊並看到义人发出灿烂的光輝，他們一定要到事先为他們預定的地方去在那里度他們的时日。”

犹太人象基督徒一样，关于罪恶想得很多，但只有少数人想到他們自己是罪人。想到自己是罪人，是基督徒的一项革新，这是借着法利赛人和稅吏的比喻提出来的。基督責备文士和法利赛人时曾經把想到自己是罪人一事当作美德来宣讲。基督徒竭力实践基督教的謙卑，但一般犹太人却不这样作。

基督降世不久以前，正統犹太人中却也有一些重要的例外。例如《十二位先祖的遺书》^①，該书在公元前 109—107 年間写成。作者是一个崇拜哈斯模亚王朝大祭司約翰·希尔卡努斯的法利赛人。这书就其现在的形式論，包括一些被基督徒窜改的地方，但这些地方都是涉及教条的。如把这些地方刪去，书中伦理的教訓仍然与福音书中所論述的非常相似。正如 R.H. 查理士牧师兼博士所說：“登山宝訓在好几处反映了这种精神，它甚至重复了該书中原有的文句：福音书中有很多片段也显示出該书的痕迹，圣保罗似曾用該书作为一种手册（vade mecum）。”（引同上書第 291—2 頁）在这本书里我們看到：

“你們要从心里彼此相爱；假如有人得罪你，你要心平气和地向他說話，你不可存詭詐的心。如果他忏悔和认错，你就要宽恕他。但如果他不承认錯誤，你也不要和他动怒，以免他受到你的毒而开始咒罵。这样就要犯双重的罪……如果他竟恬不知耻，坚持作恶，你也要从內心来饒恕他，並要把伸冤之事交給上帝”

查理士博士认为基督一定是熟悉这段文字的。我們还看到：

“你要爱主和爱你的邻舍”

① 原文为：The Testaments of the Twelve Patriarchs. ——译者

“你要終生愛主並真心彼此相愛。”

“我愛主；同樣我也全心全意地愛每一個人。”這些話應該與馬太福音第 22 章第 37—39 節作一對比。在《十二位先祖的遺書》里有一段對所有仇恨的責備；例如：

“忿怒是盲目的，它並不容你見到任何人的真面目。”

“所以，仇恨是邪惡的：因為它經常伴隨著謊言。”這本書的作者，正如可能預料得到的，認為不僅猶太人會得救，即便是外邦人也都要得救。

基督徒從福音書里學會了憎惡法利賽人，然而這本書的作者卻是一個法利賽人，就象我們已經看到的那樣，他教導我們一向認為是最足以顯示基督教特征的一些倫理格言。解釋這件事是不難的。首先，即便在作者所處的时代里他也必定是個特別的法利賽人；當時最普通的教義，毫無疑問，是以諾書里所記述的。其次，我們知道一切運動都趨向於僵化，有誰能從 D. A. B. (Daughters of the American Revolution)^① 這一團體中得出杰弗遜的原則來呢？其三，特別是關於法利賽人，我們知道，他們把律法看作最後的和絕對的真理。他們對於律法的這種熱中，不久便終止了所有新鮮活潑的思想與感情。就象查理士博士所說：

“法利賽派脫離了其宗派過去的理念，投身於政治利益和運動，與此同時他們越發全面地拘泥於律法字句的钻研，这样就立刻停止給〔先祖的〕遺書所闡明的這種崇高的倫理系統以發展的余地。所以早期哈西弟姆黨人真正的繼承者和信徒都脫離了猶太教，並在原始基督教的懷抱中找到了他們的自然歸宿。”

經過大祭司的一段統治期以後，馬可·安東尼任命他的朋友

^① 這是一個保守的美國婦女團體，成立於 1890 年。羅素某次游美曾受這個團體的攻擊。——譯者

希律作了犹太人的王。希律是一个放蕩的冒险家，他经历过好几次破产的危机，习惯于罗马的社交生活，距离犹太人的虔诚相差很远。他的妻子出身于一个大祭司的家庭，然而他却是一个伊都米亚人，仅就这一点也足以使他成为犹太人怀疑的对象。他是一个巧妙的趋炎附势者，当屋大维军队显然要取得胜利的时候，他立刻背弃了安东尼。虽然如此，他曾竭尽心思使犹太人安于他的统治。他重建了圣殿，然而这圣殿却装配了许多哥林多式圆柱；并且是按照希腊的样式建筑的。他在正门的上方安装了一只巨大的金鹰，因此违反了第二条诫命。当人们传说他将要死去的时候，法利赛人便把那只鹰拆掉了。为了报复，他处死了一些法利赛人。他死于公元前四年。他死后不久，罗马人废除了国王制，把犹太国置于一个总督的统治下。彼拉多在公元 26 年被任命为总督，但因他为人缺乏才智，不久便被撤职了。

公元 66 年，犹太人在狂热党人的领导下背叛了罗马。他们失败了，耶路撒冷于公元 70 年被攻陷，圣殿被捣毁，仅有少数犹太人留在犹太境内。

在这时期以前的数世纪中流亡在外的犹太人早已变得十分重要了。犹太人原来几乎全体是农民；但在被掳期间他们从巴比伦人那里学会了经商。在以斯拉和尼希米时代以后，仍有许多人留在巴比伦，其中有些人变得很富有。在亚历山大里亚建成以后，大批犹太人定居在那里，他们有一个指定的专区，但这和今天的犹太人区 (Ghetto) 有所不同，这种专区是为了避免接触外邦人受到沾污而设置的。亚历山大里亚犹太人希腊化的程度比犹太境内的犹太人为甚，他们甚至忘却了希伯来语言。因此他们只得把旧约全书译成希腊文，其结果便是旧约圣经七十人译本。《摩西五经》译成于公元前三世纪中叶；其余各篇译成的时代较晚些。

关于旧約全书七十人譯本曾有过一些传说，这个譯本之所以如此命名，因为它是由七十位譯者所譯。据说这七十位譯者各自譯出了全书，而当人們对照这些譯本时，却发现各个譯本連最細微的地方也都完全一致，因为全体譯者都受到了神灵的启示。然而以后的学者却指出旧約全书七十人譯本是有严重缺点的。在基督教兴起以后，犹太人几乎不再使用它，他們重新閱讀希伯来文的旧約。与此相反，早期的基督徒很少人通晓希伯来文，他們都根据这个七十人譯本，或根据以它重譯的拉丁文譯本。三世紀时欧利根曾經不辞劳苦地譯出一个較好的譯本。在五世紀杰罗姆完成了拉丁語譯聖經(Vulgate)以前，那些只通晓拉丁文的讀者只好滿足于几种有缺点的譯本。杰罗姆的这个譯本最初遭到很多批評，因为他在翻譯这本书的时候曾得到一些犹太人的帮助。許多基督教徒认为犹太人故意窜改了先知的話，意在不让先知預告基督的誕生。然而圣杰罗姆的譯本終于受到了一般人的承认，直到今天这个譯本在天主教会中仍旧保持着他的威信。

和基督处于同时代的哲学家菲罗是犹太人在思想方面受到希腊影响的最好的說明。菲罗在宗教上是个正統教派，但他在哲学上却首先是个柏拉图主义者；此外他还受到斯多葛派和新毕达哥拉斯派的重要影响。耶路撒冷陷落后，他在犹太人中的影响消逝了，但基督教的教父們却发现他曾指出一条使接受希腊哲学与承认希伯来經典相調和的道路。

古代每一个重要城市都逐步建立了相当数量的犹太侨居地，犹太人和东方其他宗教的代表者分別影响了那些不滿意怀疑主义或希腊羅馬官方宗教的人們。不仅在羅馬帝国，在俄罗斯南部也有許多人改信了犹太教。基督教可能先引起了犹太人或半犹太人集团的共鳴。正如以前耶路撒冷失陷于尼布甲尼撒时一样，正統

犹太教自从耶路撒冷陷落后变得越发正統化和越发狹隘了。公元一世紀以后,基督教也具体化了;基督教和犹太教处于一种彻底敌对和形式上的关系之中。有如下述,基督教有力地激起了反閃族主义。整个中世紀期間,犹太人在基督教国家的文化中並不占任何地位,他們受到了过分严酷的迫害,所以他們除了为建筑天主教堂提供資金以及作些类似的事情之外,他們已經沒有能力对文明有所貢獻了。这时犹太人只有在回教徒中間才能得到人道的待遇、钻研哲学,並进行启蒙性的思辨。

整个中世紀里,回教徒是比基督教徒更为文明和更为人道的。基督徒一貫迫害犹太人,尤其在宗教的騷动期間为最甚;几次十字軍战役是和許多次惊人的犹太人集体屠杀分不开的。在回教国家里与此相反,犹太人却没有受到什么虐待。特別在摩尔人統治下的西班牙,犹太人对于学問是有所貢獻的。迈蒙尼德斯(1135—1204),生于克尔多巴(Cordova)^①曾被一些人认为是斯宾諾莎哲学的主要来源。当基督教徒重新征服西班牙时,把摩尔人学問传给西班牙人者,大部分都是些犹太人。犹太学者通晓希伯来文、希腊文和阿拉伯文,他們也熟悉亚里士多德哲学,並把他們的知識传授給学問較浅的經院学者。但他們也曾传授了一些不太值得向往的东西,例如炼金术和占星术等。

中世紀以后犹太人仍然对文明有过很大貢獻,但这只是作为个人、而不再是作为一个种族来进行了。

① Cordova 有譯为哥尔多瓦者,今按西班牙語音譯为克尔多巴。——譯者

第二章 基督教最初的四个世紀

基督教最初是作为一种革新的犹太教由犹太人传给犹太人的。圣雅各，其次还有圣彼得，都曾希望基督教不超出这个范围。若沒有圣保罗，他們的主张或已盛行于世了。圣保罗毅然容許外邦人入教，不要求他們受割礼和遵守摩西的律法。使徒行传曾以一种保罗式的观点記載了两派間的爭論。毫無疑問圣保罗在各地建立的基督徒社团，一部分是由犹太人的改宗者，一部分是由寻求一种新宗教的外邦人所构成。在各种宗教信仰的崩潰期，犹太教的确实性很吸引人，但割礼却是人們改宗时的一大障碍。有关食物方面的清规戒律也是同样不便的。即便沒有其它，仅这两种障碍也足使希伯来宗教无法普及。由于圣保罗的影响，基督教保留了犹太教义中吸引人的成份，並除去了使外邦人最难接受的一些特征。

把犹太人看成上帝的选民这种观点，無論如何是为希腊人的自負心所憎恶。諾斯替教派彻底擯斥了这种观点。他們，或至少他們中間一部分人，认为感性世界是索菲亚(Sophia, 天之智慧)的叛逆儿子，一个名叫亚勒达包土的劣等神所創造。他們說他就是旧約全书中的亚威，而那蛇，不但絕不邪恶，反而警告过夏娃不要受他的欺騙。至高的神允許亚勒达包土长期自由活动；他終於差遣他的儿子暫住在耶穌这个人的肉身內，以便把世界从摩西荒謬的教訓中解放出来。凡持有这种见解的人，經常把这种见解与一种柏拉图主义的哲学結合在一起；普罗提諾，有如我們所知，在駁斥这种见解的时候，就曾感到一些困难。諾斯替教为哲学的异教主义

和基督教提供了一个折衷方案，因为它虽然尊崇基督，却憎恶犹太人。后来的摩尼教也是这样，圣奥古斯丁即是通过摩尼教转入天主教的信仰。摩尼教结合了基督教和拜火教的要素，教导恶是一种肯定性原理，体现在物质之中，而善的原理则体现于精神之中。它谴责肉食及一切性欲，甚至婚姻生活。这种折衷的教义对于说希腊语的文化人的逐渐改宗给予很大助力；然而新约全书却警告那些忠实信徒起而反对他们：“提摩太阿，你要保守所托付你的，躲避世俗的虚谈，和那敌真道似是而非的学问(Gnosis)。已经有人自称有这学问，就偏离了真道。”^①

在政府改信基督教以前，诺斯替教和摩尼教继续盛行于世。在这时期以后，他们虽被迫隐蔽其信仰但却仍然具有潜伏的势力。穆罕默德曾经采用了诺斯替教派中某一宗派的教义。他们教导说耶稣是个普通人，在他受洗时神子降在他身上，而在他受难时就离弃了他。为了固持这种见解他们引证以下的经文：“我的上帝，我的上帝，你为什么离弃我。”^②——我们必须承认，基督徒经常感到这里的经文难于理解。诺斯替教派认为上帝的儿子是不该降世为人，作为一个婴孩，尤其是被钉死在十字架上。他们说这些事发生在人性耶稣身上，但是与上帝的圣子无关。穆罕默德虽不把耶稣当作神，却承认耶稣是先知。他具有一种强烈的阶级感情，认为先知是不应该有坏结局的。于是他采取了幻影教派(Docetios, 属于诺斯替教一支派)的观点。按照这种说法：钉在十字架上的只是一个幻影。犹太人和罗马人枉费心机地在这幻影上发泄了无效的复仇。如此，诺斯替教中某些成份终于纳入了伊斯兰教的正统教义

① 《提摩太前书》，第6章，第20, 21节。

② 《马可福音》，第25章，第34节。译者按：原注有误，当系《马可福音》，第15章，第34节。

之中。

基督徒对同时代的犹太人早就抱着敌对态度。公认的意见是上帝曾和先祖、先知等圣者讲过话，预告了基督的来临；但基督降世后犹太人却不承认他，因此须把他们视为恶者。此外基督废弃了摩西的律法，代之以爱上帝和爱邻舍两条戒命；而犹太人又执拗地未予以承认。所以一旦基督教变为国教，反闪族主义；以其中世纪的形式，在名义上便成为基督徒热诚的表现。在以后的时代里，经济的动机虽燃起反闪族主义的烈焰，但这种动机在基督教罗马帝国究竟起过多大作用，则似乎无法确定。

基督教希腊化的程度越深，它就越发变得神学化了。犹太人的神学一向是单纯的。亚威从一个部族神发展成为创造天地唯一全能的上帝；当人们发觉上帝的公义并不给善人带来地上的繁荣时，人们便把上帝的公义推托于天国之中，于是便产生了灵魂不死的信仰。但犹太教义通过其进化过程实未包含任何复杂的形而上学成份；其中没有神秘，且为每个犹太人所能理解。

这种犹太人的单纯性，从整体来看，仍旧标帜着共观福音书（马太、马可、路加三福音书）的特征，但已不见于约翰福音。在这书中基督已经和柏拉图、斯多葛等学派的邏各斯等同起来了。神学形相的基督较人性的耶稣更使第四福音书的作者感到兴趣。教父们尤其是这样；在教父的著作中读者将发现论及约翰福音的地方比论及其他三福音书的总和还要多。保罗书信特别在有关救赎的问题上包含许多神学。这些书信同时也说明作者是熟悉希腊文化的——其中有一段引自米楠德的话，还有一段经文是暗指那个指摘克里特人都是说谎者的、克里特人埃庇米尼底斯的，等等^①。

① 见《新约全书提多书》，第1章第12节。——译者

——虽然如此，圣保罗^①說：“你們要謹慎，恐怕有人用他的理学和虛空的妄言……把你們擄去。”

希腊哲学和希伯来經典的綜合，在欧利根(公元 185—254)以前或多或少一直停留在偶然的和片断的阶段。欧利根有如菲罗，住在亚历山大里亚。該城由于商业与大学，从兴建到衰落一直是博学的混合主义的中心。欧利根和他同时代的人普罗提諾，一同受业于阿摩尼阿斯·薩卡斯。薩卡斯曾被許多人认为是新柏拉图主义的創始人。欧利根的学說有如其著作原理論(De Principiis)中所述，不但和普罗提諾的学說极其类似，而且事实上也超出了正統教义所能容許的范围。

欧利根說，除了上帝——圣父、圣子、圣灵以外，再没有什么完全不具形体的了。星辰是有生命、有理性之物，上帝曾賦予它們固有的灵魂。他认为太阳也能犯罪。人的灵魂，如柏拉图所說是从創世以来就有的，在人誕生时便从某处到来附諸于其人之身。努斯(Nous)——和灵魂之区别大致有如普罗提諾哲学中所述。努斯堕落就变成灵魂；灵魂有德时复变为努斯。最后所有灵魂都必完全归順基督，並在那时不再具有形体。甚至连魔鬼在最后也要得救。

欧利根虽然为人承认是教父之一，但却受到后世的譴責。說他主张以下四点邪說：

- (1) 灵魂的先在性，有如柏拉图所教导；
- (2) 不只基督的神性，就連他的人性，在道成肉身前就已存在。
- (3) 复活时，我們的身体将变为絕對虛无縹渺的东西。

① 或不如說，被认为保罗所写的一篇书信的作者——歌罗西书第2章，第8节。

(4) 所有人甚至魔鬼，最后都要得救。

圣杰罗姆对欧利根修訂旧約聖經表示过一些缺乏审慎的景仰，事后却发觉最好用更多的时间和精力从事于駁斥欧利根神学上的錯誤。

欧利根不只在神学上越乎常軌；在年輕时曾犯过一項不可弥补的过失，因为他曾过分拘泥以下經文的字面解释：“並有为天国的緣故自閹的。”^①为欧利根所輕率实行的这种逃避肉欲誘惑的方法受到了教会的譴責，此外这使他丧失了当选为圣职者的資格，对此有些教士似曾有过一些不同的见解，並因此引起一些不足为訓的爭論。

欧利根最大的著述是《反西尔撒斯論》。西尔撒斯著了一本反对基督教的书（现已佚失）而欧利根則針对其論点逐条予以駁斥。西尔撒斯首先反对基督徒，說他們属于非法社团；欧利根並不否认这点，並断言这正是一种道德，就象誅戮暴君一样。于是他指出人們憎恶基督教无可置疑的真實根源：西尔撒斯說，基督教出自犹太人，而犹太人是蛮族；只有希腊人才能从蛮族的教义中探索出意义来。欧利根回答說無論是誰，当他从希腊哲学轉向福音书时必将断定福音书的真實性，同时並提供希腊哲人以滿意的論証，“福音书有它本身的論証，它比一切希腊辯証法所証实的还要神圣。这种更为神圣的方法曾被使徒称为‘圣灵和权能的显示’；关于‘圣灵’的显示，因为有預言，尤其是那些与基督有关的一切叙述，足使所有讀者产生信仰。关于‘权能’的显示，因为有我們必須确信曾經行过的神迹与奇事；除了根据其它理由之外，还可根据下列一点，因为按照福音书教訓生活的人們中間仍有行这些事的痕迹

① 《馬太福音》，第 19 章，第 12 节。

可寻。”^①

这段文章是饶有兴趣的，因为它包含有关信仰的双重论证，而这正是基督教哲学的特征。一方面，纯粹理性，通过正确地运用，足以树立基督徒信仰的本质，特别是：上帝、灵魂不死和自由意志。另一方面，圣经不仅证明了这些本质，而是证明得更多；圣经中神的默示借着先知预言弥赛亚的降世，借着行奇事，和借着忠实信徒由于信仰所得的恩赐而得到证实。这些论证在今日虽已显得陈旧，但其中最末一项依然为维廉·詹姆士所援用。但这些论证一直到文艺复兴为止，曾受到所有基督教哲学家的承认。

欧利根有些论证是奇特的。他说魔法师们往往祈求“亚伯拉罕的上帝”，却不知上帝是谁；而这种祈求却显然更为有效。名称在魔法中是紧要的，用犹太语、埃及语、巴比伦语、希腊语、或是婆罗门语呼唤上帝的名称并不是没有差别的。符咒一经翻译就要失掉效力。这使人设想当时的魔法师曾使用过所有著名宗教的符咒，假若欧利根正确，那些渊源于希伯来的符咒才最为有效。尤其他曾指出摩西禁止过行邪术，因而这种论证就显得更为怪诞了。^②

他又说，基督徒不该参预政治，但只可在“神国里”亦即在教会里担任工作。^③这种教义当然在君士坦丁以后稍有变更，但其中仍有一部分被保留下来。圣奥古斯丁的上帝之城中就暗含着这种教义。在西罗马帝国灭亡期间，这种教义曾引导僧侣消极地对待俗界的灾难，并把卓越的才能运用于教会的修行、神学的争论和修道院制度的普及工作。这种教义的一些痕迹一直到今日还存在：很多人认为政治是属于“世俗的”，对于一个真正的圣者是不相宜的。

① 欧利根，《反西尔撒斯论》第1卷，第2章。

② 同上书，第1卷，第26章。

③ 同上书，第8卷，第75章。

教会統治在最初的三个世紀里发展得比較緩慢，但在君士坦丁改宗以后就迅速地发展起来了。主教是由民众选举出来的；他們逐漸获得了相当的权利用来領導主教管区內的基督徒，但君士坦丁以前在全教会之上却几乎沒有任何形式的中央集权行政机构。施舍增长了大城市里主教的权限，主教掌管着忠信教徒的捐献，尽可对穷人有权发放或停止发放布施。这样便出现了一伙按主教意願行事的貧民。当羅馬帝国采取基督教为国教时主教們曾被授予司法权和行政权。至少在有关教义的問題上，成立了一个中央行政机构。君士坦丁曾因天主教徒与阿利烏斯教派的爭执感到煩惱；他既然决定和基督徒休戚与共，所以便期望他們結成一个联合的宗派。为要消弭紛爭，他召集了万国基督教尼西亚會議，从而制定了尼西亚信条。^①就阿利烏斯爭端而論，从此确定了正統教义永世的准绳。一直到东羅馬帝国与西羅馬帝国分立，东羅馬帝国不再承认教皇权威致使这种會議无法召开时为止，其間所有教会爭論都是照样通过万国基督教会議获得解决。

教皇以其职位而論，虽是教会中的首要人物，但一直到多年以后为止，並無統率全教会的大权。教皇权逐漸的增长是一个很有趣的課題，在以后的章节里我还要論及这事。

君士坦丁以前的基督教的发展，正如他改宗的动机一样，曾为不同的作家給予不同的解释。吉朋^②列举了以下五項原因：

“1. 基督徒那种不屈不挠，或者我們不妨說，那种絕不宽容的热情，确实是出于犹太教。但是他們滌除了那种狹隘和閉塞的精神，这种精神不仅不欢迎外邦人，而且还阻挠他們遵奉摩西律法。

“2. 关于来世的教义，由于賦予此項主要真理重要性和有效

① 与現在的尼西亚信条有些出入，現在的信条是公元 326 年决定的。

② 《羅馬帝国衰亡史》，第 15 章。

性的每一新情况的发生而有所改进。

“3. 据說是原始教会所有的行奇迹的权能。

“4. 基督徒純洁而又严肃的道德。

“5. 基督教的团結和紀律，在羅馬帝国内部逐漸形成了一个独立的、日益壮大的国度。”

广泛地說，这种分析是可以首肯的，但須附带以下一些注释。其第一理由——来自犹太教的不屈不挠和不宽容性还可予以全部承认。今天我們已看到宣传工作中不宽容性的实惠，大多数基督徒相信只有基督徒死后才能进入天堂，而外邦人在来世将受到最可怕的惩罚。公元三世紀时与基督教竞争的其他宗教並沒有这种威胁性。例如，“伟大的母亲”的敬拜者們有过一种类似洗礼、“献牡牛”的仪式。但他們从来不教訓人說：誰要忽略了这个仪式就要下地獄。于此附带提起一点，即举行“献牡牛”是一种昂貴的仪式：这須宰杀一头牡牛，然后把它的血涓涓地流在改教人的头上。^①这种仪式是相当貴族的，因而不能成为一种宗教基础，用来招致大多数群众：財主与穷人，自由人与奴隶。在这方面，基督教比其所有竞争者占了一定的优势。

关于来生的教义，在西方首先为奥尔弗斯教徒所传布；继而为希腊哲学家們所采用。有些希伯来先知虽曾传布过肉身的复活，然而犹太人相信灵魂的复活却好象学自希腊人。^②在希腊，灵魂不死論有奥尔弗斯教的通俗形式，和柏拉图主义中的学术形式。后者以难解的論証为基础，是不能广泛流传的；但奥尔弗斯形式在古代后期对于一般輿論却好象有过很大影响。它不仅影响了外邦人，

① 行此仪式时受洗礼者待在事先掘好的一条沟中，沟上敷設木板，与祭者在此板上宰杀祭牛，使它的血液流到受洗者的头上。——譯者

② 参看欧伊斯特雷和罗宾逊合著《以色列史》。

同时也影响了犹太人和基督徒。奥尔弗斯教和亚洲一些神秘宗教的因素，都曾大量地渗入基督教神学之中；在所有这些因素里，其中心神話乃是神的死而复活。^① 所以我想灵魂不死論对于基督教的传布决沒有象吉朋所想的那么重大的关系。

在基督教的宣传中奇迹起过很大作用。但奇迹在古代末期是很普遍的，它並不为某种宗教所专有。基督教的奇迹在竞争中为什么比其他宗教的奇迹获得更广泛信仰是不很容易看出来的。我想吉朋遺漏了一项极其重要的事：基督徒有一本聖經。基督徒所仰賴的奇迹在远古时代在一个古代人觉得神秘的国家中早就开始了；他們有一部从开天辟地以来首尾一貫的历史。按此：上帝首先向犹太人其次向基督徒經常行奇迹。很明显，一个近代历史学者会认为以色列人早期的历史主要属于传说性质；但古代人却不这样想。他們相信荷馬叙述的特洛伊围攻战，罗繆魯斯和雷繆斯^②等传说，欧利根曾問道，你們既然承认这些传说，为何又否认犹太人的传说呢？针对这种爭論並沒有合乎邏輯性的回答。因而承认旧約中的奇迹乃是很自然的事。当人們一旦承认了旧約中的奇迹，那末为期較晚的奇迹（特别是由于基督徒对先知书所作的解释），也就可以使人凭信了。

君士坦丁以前，毫無疑問，基督徒的道德是高于一般异教徒的。基督徒不时受到迫害，而且在与异教徒竞争时，經常处于不利的地位。他們坚信道德必将在天国中受賞賜，罪孽在地獄里受懲罰。他們严格的性道德在古代是罕有的。普利尼的公职本是迫害

① 参看安哥斯，《神秘宗教和基督教》。

② 按羅馬传说，此二人系孿生兄弟，幼时因被遺弃，而受到一只母狼的喂养，以后成为羅馬城的創建者。——譯者

基督徒，但他也曾証明过他們崇高的道德品质。君士坦丁改宗以后，基督徒中間，自然也有过一些趋炎附势的人；但杰出的僧侶，除了少数例外，仍是些坚守道德原理的人。我认为吉朋把基督教得以广传的原因之一，归諸这种高度的道德水平是正确的。

吉朋在最后指出，基督教的团結与紀律。我想，从政治观点来看，这正是五項原因中最重要的一項。在近代社会中我們是习惯于政治組織的；每一个政治家必須考虑到天主教方面的选票，可是这些选票又受到其它組織集团的选票的制約。在美国一个天主教的总统候选人，必因新教徒的成见而处于不利的地位。但假若沒有所謂新教徒的成见，那末天主教徒的总统候选人将比其他候选人更为有望。君士坦丁所考虑的似乎正在这一方面。借着袒护基督徒，他可以获得一个为基督徒所組成的单一組織集团的拥护。尽管有人憎恶基督徒但这些人沒有組織起来，因此在政治上也就沒有实力。罗斯多夫采夫的看法可能是正确的，他认为大部分軍人是基督徒，而这正是影响君士坦丁的主要原因。不管这种看法怎样，当基督徒依然占少数的时候，他們已有了一种組織。这在今日虽已司空见慣，但在那时却是新穎的。組織賦予他們以一个压力集团^①所有的无与伦比的政治势力。这便是他們质实上垄断了他們继承自犹太人传统热誠的自然結果。

基督徒于获得政治权利之后不幸立即热中于互相攻訐。君士坦丁以前，曾經有过不少异端，但正統教派却无法惩办他們。当基督教被奉为国教以后权力与財富遂公然变为僧侶的爭夺物。为此曾有过选举的紛爭，而神学的爭論也就成为世俗权益的爭論。君士坦丁对神学家的爭論保持了一定程度的中立，但在他死后（337

^① 压力集团：系資產階級社会学中之术语。这种集团为了通过立法来保障其本身的利益，往往向立法机关及执政党施加政治压力。——譯者

年)，一直到公元 379 年狄奥多修斯继位为止，他的继承者们——除叛教者朱利安以外——都或多或少倾向于阿利乌斯教派。

这时期中的重要人物是阿撒那修斯（大约公元 297—373 年），在他长寿的一生中，他一直是个维护尼西亚正统教义的刚毅战士。

由于神学的政治重要性，从君士坦丁皇帝到卡勒西顿会议（公元 451 年）为止是一段很特殊的时期。以下的两个问题曾不断地振荡了基督教世界：首先是三位一体的性质问题，随后就是道成肉身的問題。在阿撒那修斯时代只有其中的第一个问题最惹人注意。一个有教养的亚历山大里亚的祭司阿利乌斯，主张圣子和圣父并不相等，而圣子是为圣父所创造的。这种见解在较前的时代里或不会招致多大的反对。但在公元四世纪时，大多数神学家都摈斥了这种见解。最后普遍的见解则认为圣父圣子是相等的，而且属于同一实质；虽然如此，他们却是截然不同的两位。以撒伯留斯为创始人的撒伯留斯异端则认为圣父与圣子并非截然不同；他们只不过是一个存在的不同的方面而已。为此，正统教义走上了一条险路：那些过分强调圣父圣子有区别的人是有陷入阿利乌斯教派的危险；而那些过分强调圣父圣子是一体的，却又有墜入撒伯留斯教派的危险。

阿利乌斯的教义，在尼西亚会议（公元 325 年）中受到绝大多数人的谴责。对此，不同的神学家提出了不同的修正意见，并且获得不同皇帝的赞同。阿撒那修斯从公元 328 年起到死去时为止，任亚历山大里亚市的主教，为了拥护尼西亚正统教义的热情，曾多次流放在外。他在埃及享有极大声誉，整个争论期间，埃及人毫不动摇地追随他。令人奇怪的是，在神学争论过程中，竟复活了自从罗马征服各国以来似已熄灭的民族的（或至少畛域性的）感情。君士坦丁堡和亚洲倾向于阿利乌斯教派；埃及狂信阿撒那修斯教派；

西羅馬則堅持尼西亞會議的決議案。在阿利烏斯爭論止息以後，繼起了或多或少類似性的新爭論，在這些爭論里埃及代表一個異端方向，而敘利亞則代表另一個異端方向。受到正統教派迫害的異端，損害了東羅馬帝國的統一，並便利了回教徒的征服。分裂運動本身，是不足為奇的，奇怪的倒是他們黨會和一些極其精微奧妙的神學問題糾纏在一起。

公元 335 至 378 年間的皇帝們，都在其胆敢的範圍內支持阿利烏斯教派見解。但也有一個例外就是叛教者朱利安（公元 361—363 年），他作為一個異教徒，對於基督徒內部的爭端保持了中立的態度。公元 379 年皇帝狄奧多修斯終於全力支持了天主教徒，於是他們便在帝國中獲得了完全的勝利。在下章我們將要論及的聖安布羅斯、聖杰羅姆和聖奧古斯丁的大部分生涯都是在天主教勝利的這一期間中度過的。雖然如此，在西方接踵而來的卻是再一次的阿利烏斯教派的統治，其間哥特人和凡達爾人相繼征服了大部分西羅馬帝國。他們的勢力延續了一世紀左右，在該世紀末葉終為查士丁尼、倫巴底人和弗蘭克人所滅亡。其中查士丁尼、弗蘭克人以及倫巴底人都是正統教派。如此，天主教的信仰終於獲得了確定性的勝利。

第三章 教會的三位博士

聖安布羅斯、聖杰羅姆、聖奧古斯丁和教皇大格雷高里等四人被稱為西方教會的博士。其中前三人屬於同一時代；最後一人則屬於較後的時代。我在本章中先概述前三人的生涯和他們所處的時代；然後再在下一章中敘述聖奧古斯丁的學說，因為對我們來講

他是三个人中最重要的一位。

安布洛斯、杰罗姆和奥古斯丁等三人是当天主教会在罗马帝国取得胜利和蛮族入侵一段短时期中非常活跃的人物。在叛教者朱利安统治时期，他们三人都还年轻；杰罗姆在罗马被阿拉里克王率领下的哥特族劫掠后还活了十年；奥古斯丁活到凡达尔族入侵非洲，并在凡达尔族围攻他的主教管区希坡时才去世。在他们所处时代之后不久，意大利、西班牙和非洲的统治者不仅都是蛮族；而且还都是阿利乌斯教派的异端者。文明连续衰退了数世纪之久，将近一千年以后，基督教世界才诞生了与他们三位在学术与文化方面相匹敌的人物。在黑暗时代和中世纪全期，他们的权威受到尊敬；他们塑造了使教会成形的楷模，这是为其他人所不及的地方。广泛地说，圣安布洛斯确立了教会与国家关系之间属于教会方面的观点；圣杰罗姆给西方教会提供了拉丁语译本的圣经，和促进修道院制度实现的大部分动力。同时，圣奥古斯丁固定了一直到宗教改革为止的教会神学，以及以后路德与加尔文的大部分教义。在给予历史过程的影响方面，几乎没有人能超过他们三位。教会应脱离世俗国家而独立，圣安布洛斯这一贯彻成功的主张，是一种新的革命的教义，它一直流传到宗教改革时期为止。十七世纪时，霍布士对这种教义进行了斗争，他所驳斥的主要对象即是圣安布洛斯。圣奥古斯丁在十六、十七世纪神学论争中处于前列地位，新教徒和冉森派支持他；但正统天主教徒却反对他。

公元四世纪末，西罗马帝国首都米兰的主教是安布洛斯。他的职务，使他经常与皇帝有接触的机会。他与皇帝交谈时习惯以平等者自居，或有时並以长上自居。他对宫廷的往来说明了当代特征的一般对比：国家衰弱无能，为一些毫无原则的利己者所统

治，他們除了权宜之計以外，再沒有其他政策可言。然而教会則方兴未艾，被一班为教会利益，而准备牺牲一切个人利益的人們所領導。他們具有长远的政策，因此为后世带来了一千年間的胜利。这些丰功伟績虽确为狂热和迷信有所抵銷，但假如当时沒有这些事，任何革新运动都是难以成功的。

圣安布洛斯在为国家服务方面有过各种成名的机会，他父亲也叫安布洛斯，曾任政府高官——高卢人的总督。圣安布洛斯可能生在托萊福，一个国境边防鎮。为了防止日耳曼人入侵，这里駐屯着羅馬軍隊。圣安布洛斯十三岁时被人帶到羅馬，並在那里受到良好的教育——包括彻底打下了希腊語的基础。及至成年以后他专攻法律，並在这方面获得很大成就；三十岁时他被任命为列古里亚和以米里亚两个地方的总督。尽管如此，四年后他竟摆脱了世俗政治，战胜了一个阿利烏斯派的候选人，在群众的欢呼下就任了米兰市的主教。他把自己所有的財產分給穷人。时而冒着人身攻击的危險，把余生全部精力献給教会事业。这选择确实不出于属世的动机，然而即便如此，这选择也还是明智的。即便他在国中当了皇帝，这也不可能象他作为一个主教处理教务那样，得以充分施展他的行政才能。

在圣安布洛斯任主教的最初九年間，西羅馬帝国的皇帝是格雷善，他是个善良粗心的天主教徒。因沉溺于畋猎而忽視政事，並于最后遭到暗害。他的继承者是拥有西羅馬帝国大部分疆土的篡位者馬克西姆斯，但继承意大利王位的則是格雷善未成年的弟弟瓦林提尼安二世。最初由他的母后查士丁娜，也就是先皇帝瓦林提尼安一世的皇后，攝政。但她是个阿利烏斯教派的信徒，因此她与圣安布洛斯之間的紛爭乃是不可避免的。

本章所叙述的三位圣徒都写过无数的书信，其中有許多封被

保存到今天。这样一来我們对于他們比对中世紀任何异教哲学家，或中世紀所有僧侶——除去少数例外——了解得更为詳尽。圣奥古斯丁写給各方面人士的信主要是关于教义和教会的戒律問題；圣杰罗姆的书信多半写給妇女們，信中劝告她們如何保持童貞；但圣安布洛斯最重要而最有趣的书信却是写給皇帝們的，这些信指出他們在哪些方面玩忽了为君的义务；或有时並祝賀他們克尽了皇帝的职责。

圣安布洛斯所必須解决的最初的公共問題就是在羅馬的胜利女神祭坛与塑像的問題。首都的元老家族中比其他任何地方更长久地保存着异教信仰，官方的宗教被掌握在貴族的僧侶階級手中，並与世界征服者的帝国驕傲結合在一起。元老院內的胜利女神塑像被君士坦丁的儿子，君士坦底烏斯撤掉；但又为叛教者朱利安恢复了。格雷善皇帝重新把它撤掉；于是以羅馬市市长西馬庫斯为首的元老院代表們，重新提出了恢复的要求。

在奥古斯丁的生涯里也曾扮演过一个脚色的西馬庫斯是名門望族中的杰出人物。他是个富有的、貴族的和有文化的异教徒。公元 382 年曾为反对撤除胜利女神塑像，而为格雷善皇帝逐出羅馬，但为时不久复于 384 年被任命为羅馬市长。他是在狄奥多利克治下那个杰出官員同名者西馬庫斯的祖父。而这个同名的西馬庫斯又是鮑依修斯的岳父。

基督徒元老院議員們起而反对，他們的願望借着圣安布洛斯和教皇达馬苏斯的支持获得了皇帝的批准。格雷善皇帝死后，西馬庫斯和异教徒的元老院議員們于公元 384 年又向新即位的皇帝瓦林提尼安二世提出了同样要求。为了阻止他們这一企图，安布洛斯在給皇帝的上疏中指明，正如所有羅馬人对皇帝有服兵役的义

务那样，他(皇帝)对全能之神同样有服役的责任^①他写道“别让任何人利用陛下年幼；提出这样要求的人如果是个异教徒，那末他是想以自己的迷信来束缚陛下的精神，而这是极不正当的；但他应该用他的热情启发并激励陛下如何热心于真正的信仰，因他竟用了全副真理的激情为虚妄的事而辩护”他又说，强制基督徒向偶像的祭坛宣誓，是一种迫害。“如系民事案件，可以把答辩权留给反对派；然而这是个宗教案件，因此本主教要求……倘陛下当真别有裁可，我等主教对此绝不能长期忍受，或置若罔闻；陛下固可走进教会中来，但那时陛下必将找不到一个祭司，纵或找到一个，也必定是个反对陛下的。”^②

他于其次的一封书信中指出，教会的基金一向用于其它异教神庙从未支付的用场。“教会的财产是用于维持贫民生计的。让他们计算一下，神庙贖过多少俘虏，他们对穷人供应过什么食品，他们对哪些流亡者提供过生活费用。”这是个有说服力的论证，同时也是一个为基督徒的实践所充分证实了的论证。

圣安布洛斯的论点取得了胜利。但以后偏袒异教徒的篡位者，尤金尼乌斯却又恢复了该祭坛及其塑像。一直到公元394年狄奥多修斯战胜尤金尼乌斯之后，这问题才按基督徒的愿望获得了最后解决。

安布洛斯主教最初与皇室很是友好。在人们唯恐马克西姆斯进犯意大利的时代，他曾作过被派往篡位者马克西姆斯外交使节团中的一员。但不久便发生了以下的一场严重的纠纷。阿利乌斯派的皇太后查士丁娜要求把米兰的一个教会让给阿利乌斯教派，

① 这个命题似为后世封建主义世界观的先声。

② 第17号书信。

而安布洛斯拒絕了這項要求。群眾支持安布洛斯，在巴錫里卡^①里擠滿了群眾。阿利烏斯教派的哥特人隊伍被派往該處强行占據，但他們却與群眾親如手足。安布洛斯在給他姐妹的一封信情緒激昂的信中^②說：“伯爵們和護民官們來了，他們强迫我赶快移交巴錫里卡，並声称这是执行皇帝的职权，因为一切都在皇帝的权限范围之内。我回答說，如果皇帝所要的是属于我的东西，例如我的地亩、金錢或諸如此类的私有物，虽然我所有的一切早已属于穷人，但我絕不拒絕，然而凡是属于上帝的却不隶属于皇权之下，‘假如需要我的世袭财产，那么就請沒收；如果要我的身体，我立刻就去。你們要把我投入縲紲呢，还是把我处死呢？我都将欣然承受。我既不想借着群众来保护自己，也不想抱住祭坛哀求性命；我宁願为祭坛丧掉生命。’当我听说武装部队被派往巴錫里卡进行强占的时候，我当真极为振駭，深恐民众在保卫巴錫里卡时会引起一場屠杀，那就会为全城带来危害。我祈祷上帝別让我活着见到这样一座大城，或整个意大利，遭到毁灭。”

这种恐怖並非言过其实，因为哥特人軍隊很有逞凶蛮干起来的可能。正如二十年后他們在劫掠羅馬时所干的那样。

安布洛斯的强硬有賴于群众的支持。有人斥責他煽动群众，但他回答說：“不去激动他們是我权限以内之事，但使他們平靜下来却在于上帝的掌握。”据安布洛斯說，因为市民中間沒有一个阿利烏斯教派，所以阿利烏斯教派中誰也不敢挺身而出。当局正式命令他交出巴錫里卡，軍隊也接到命令在必要时使用武力。然而他們終于拒絕使用武力，于是皇帝只好被迫作出让步。在爭取教

① 巴錫里卡(basilica)是古羅馬斷案、集会的长方形会堂，以后仿此形式建筑的教堂亦沿用此名。——譯者

② 第20号书信。

会独立的斗争中取得了一次伟大的胜利；安布洛斯证明国家在某些事务上必须服从教会，並借此建立了一项直到今日仍具有重要性的新原则。

接着他又和狄奥多修斯皇帝发生了一桩冲突。有一所犹太人会堂被焚毁了，东罗马的伯爵报告说这事出于当地主教的唆使。皇帝敕令惩罚现行纵火犯；同时责令该主教重建这所犹太人会堂。圣安布洛斯既未承认也未否认该主教的共谋；但对皇帝有左袒犹太人反对基督徒情事甚表愤慨。设若该主教违抗命令並坚持到底，那末他将要变为一个殉道者。假如他屈服，那末他将要变为一个叛教者。假如伯爵决定用基督徒的钱来重建犹太人会堂，在这种情况下，皇帝就要有一个叛教的伯爵，而基督徒的钱财就要被用来支持异端。“难道应该掠夺教会的财物用来为犹太人的不信建立一所会堂吗？难道应该把因着基督的恩赐，给基督徒带来的教会基金移交給不信者的钱库吗？”他继续说：“噢，皇帝陛下，大概这是为了维持法纪而促使你这样做吧。然而在显示法纪，与宗教的大义名分之间究竟哪一项更为重要呢？审判是需要服从宗教的。噢，皇帝陛下。您没有听说过吗？当朱利安皇帝敕令重修耶路撒冷圣殿时，整理废墟的人们曾为烈火焚尽了嗎？”

很明显，圣安布洛斯的见解认为，犹太人会堂的焚毁是不该受到任何处分的。这就是教会在获得了权力之后，立即开始煽动反閃族主义的一个范例。

皇帝和圣安布洛斯间，下一次的冲突给后者带来了更大的威望。公元 390 年，当狄奥多修斯皇帝在米兰的时候，帖撒罗尼迦地方的暴徒，杀害了当地驻军的指挥官。狄奥多修斯得讯后气忿得无以复加，下令进行了一次骇人听闻的报复。当群众被集聚在竞赛场时，军队突然袭击他们，毫无差别地屠杀了至少七千人。圣安

布洛斯事先曾設法諫止皇帝这样作，但却毫无成效。于是他給皇帝写了一封义正辞严的信。这是一封涉及純粹道德問題，絲毫未曾涉及神学或教会权力問題的信件：

“在帖撒罗尼迦人的城里发生了一件由我事先未能阻止的史无前例的事，事前我曾屡次諫止，当时我已說过这事当真是极其残暴的。”

大卫曾屡次犯罪，而且屡次忏悔认罪。^①狄奥多修斯是否也要这样作呢？安布洛斯作了以下的决定：“假如陛下幸临，我是不敢献祭的。既然使一个无辜者流血之后都不能献祭，难道而今在使众人流血之后倒能献祭嗎？我认为这是断然不可以的。”

皇帝忏悔了，在米兰教堂里脫下紫袍，当众举行了忏悔式。自从那时起一直到公元 395 年狄奥多修斯逝世为止，他和安布洛斯間从未再发生过任何摩擦。

安布洛斯虽是一个卓越的政治家，但在其他方面却只不过是其所处的时代的典型人物而已。他象其他教会作家一样，写过贊揚童貞的論文；也写过非难寡妇再嫁的論文。当他确定一所新建教堂地基的时候，可巧在那里发现了两具骸骨（据說曾在一次异象中显过圣），人們发现这两具骸骨能行奇事，于是安布洛斯宣称，这是两位殉道者的骸骨。在他的书信里，他以当代特征的輕信姿态叙述了其他奇迹。作为一个学者，他不如杰罗姆；作为一个哲学家，他不如奥古斯丁；但作为一个智勇兼备、巩固教会权力的政治家，他却的确是第一流的人物。

杰罗姆主要是一位著名的翻譯家，他翻譯了拉丁語譯本聖經，

① 引喻《撒母耳記》的这种提法成为通过整个中世紀抗击国王时一系列聖經議論的先声，这种提法甚而也体现于清教徒与司徒阿特王朝的斗争中。例如它曾出現于密尔顿的作品之中。

这书直到今日仍为天主教会中公认的圣经。在他以前西方教会在有关旧约全书方面主要依靠从七十人译本圣经里译出的材料。这在一些重要的地方是与希伯来原文不同的。有如我们所见，基督徒们动辄主张自基督教勃兴以来，犹太人曾改窜了希伯来文原典中似曾预言弥赛亚的章句。这种观点已为有健全学术思想的人证明是站不住脚的；同时也是为杰罗姆所坚决否认的。他接受了拉比们^①在暗中给他的帮助，其所以不公开出名，是为了恐惧其他犹太人。针对基督徒方面的批评，杰罗姆为自己辩护说：“谁想挑剔这个译本就让他去问犹太人。”由于他承认了犹太人认为正确的希伯来文原典，所以他的译本在最初曾受到很多人的敌视。可是部分上由于圣奥古斯丁大体的支持，该译本终为世人所承认。这是一个伟大的成就，其中包含相当数量的原典批判。

杰罗姆比安布洛斯出生晚五年，公元 345 年诞生于离阿奎雷亚不远的一个小城斯垂登，该城于公元 377 年为哥特人所毁。他的家庭虽不富有，但也还殷实。公元 366 年，他去到罗马，在那里学习修辞学，并在道德上犯了罪。在游历高卢地方之后，他定居于阿奎雷亚，并变为一个禁欲主义者。以后他又在叙利亚的荒野里隐居了五年。“他住在沙漠里的时候过着一种严格的忏悔生活；其间交织着眼泪，呻吟，与精神恍惚的状态；同时并被罗马时代生活的不时回忆所缠绕。他住在一间小屋或一个洞穴里；赚得自己每天的食粮，并以粗麻布蔽体。”^②在这时期以后，他旅行到君士坦丁堡，并在罗马居住了三年。在罗马他作了达马苏斯教皇的朋友兼顾问；在教皇的劝勉下，着手了圣经的翻译。

圣杰罗姆是一个进行过多次争论的人。关于圣保罗在加拉太

① 拉比是犹太人法学者的尊称。——译者

② 《尼西亚会议以来诸教父选集》，第 6 卷，第 17 页。

书二章中論及的圣彼得某些有問題的作风，他曾和圣奥古斯丁有过爭論；关于欧利根他曾和他的朋友魯芬納斯决裂；又由于他激烈地反对裴拉鳩斯，从而导致他的修道院遭到了該派暴徒的袭击。达馬苏斯教皇逝世后，他好象和新任教皇也发生过爭执；当他住在羅馬时期他曾結識了一些篤信的命妇，他曾說服其中一些人进入了禁欲生活。新任教皇和其他許多羅馬人同样討厭这件事。由于这事及其他，杰罗姆离开了羅馬迁往伯利恒城，从公元 386 年到公元 420 年他死为止，一直居住在該地。

在他劝服的妇人当中，值得特別注意的有两位：葆拉寡妇和她的女儿尤斯特修慕。这两位妇人特意陪伴他远途跋涉到伯利恒。她俩属于最高的貴族阶级，这圣人对她俩的态度不能不使人感到一抹势利气。当葆拉逝世在伯利恒安葬的时候，杰罗姆在她的墓前写了一篇墓志銘：

在这坟墓里长眠着塞庇欧的孩子，
她是显赫的阿加梅农一族，
格拉古的后裔，
名門保罗家的女儿：
在这里安息着为双亲以及女儿
尤斯特修慕所热爱的葆拉妇人；
在羅馬妇人中她是第一位不辞艰辛
为了基督而选择伯利恒城的人。^①

杰罗姆写给尤斯特修慕的一些信是很奇特的。他仔細而又坦率地忠告她保持童貞；他对旧約圣书中某些委婉辭句加以正确的解剖学的解释；在贊揚修女院生活的乐趣时，他运用了一种性爱的

① 《尼西亚會議以来諸教父选集》，第 212 頁。

神秘主义的表现方法。修女是基督的新妇；这种婚姻在所罗门的《雅歌》中曾受到赞美。当尤斯特修慕宣誓作修女时，杰罗姆在写给她的母亲的一封长信中，写着以下令人注目的辞句：“您是否因她选择了作国王的（基督的）妻子的道路；没有去作士兵的妻子而感到忿懣？她给您带来了一项高贵的特权，您现在已作了神的岳母。”^①

在同一封信（xxii）里，他对尤斯特修慕本人说：

“希望闺房的秘密永远守护着你；让新郎永远和你在内心中嬉戏；你祈祷吗？那时你就在和新郎谈话；你读经吗？那时他就和你交谈。当你睡觉的时候，他将从后面来到并把手放入门孔，这时你的心将为他感动；并会惊醒起来同时说出，‘我害了相思病。’于是他会回答说：‘我的妹妹，我的新妇，你是一座圈起来的花园，一泓闭锁的泉水和一道密闭的喷泉。’”

在同一封信里他又叙述，当他断绝了亲友，“更困难的是，断绝了惯用的美味佳肴之后，”他仍旧恋恋不舍他的藏书，于是他把它们随身带到荒野里去。“如此象我这样一个可怜的人却只为了以后能读到西塞罗的作品而宁愿绝食”。经过几昼夜的良心谴责，他重又堕落，并读了普劳图斯^②的作品。在这种放纵之后，他感觉到先知们的文体颇粗劣而可厌。终于在一次热病中，他梦见在最后审判的时候，基督问他是什么人，他回答说他是一个基督徒。于是基督回答说：“你在撒谎，你是个西塞罗的信徒；而不是基督的信徒。”于是他被判以鞭笞的刑罚，最后杰罗姆乃在梦中喊道：“主！如果我再持有世俗的书籍，或如果我再阅读这类东西，我便是自绝于我主了”。他并附带说：“这决不是梦囈或空虚的梦幻。”^③

① 《尼西亚会议以来诸教父选集》，第30页。

② 罗马的喜剧作家（公元前254--184年）。——译者

③ 对于异教文学的这种憎恶，一直延续到公元十一世纪。爱尔兰则是例外，在那里人们从未敬拜过奥林匹克的诸神，所以教会对其也未感到恐惧。

此后几年中，在他的书简里几乎没有引用过什么古典词句。然而过了一个时期之后，他又在文章里引用了维吉尔，霍拉斯甚至欧维德的诗句；然而这些引用则似乎出于回忆，因为其中某些词句曾一再地重复出现。

据我所知杰罗姆的书信，比任何其他作品，更为显明地表达了由于罗马帝国衰亡而产生的感情。公元 396 年时他写道：^①

“想起现代的各种灾难，使我觉得不寒而慄。連續二十年以上，从君士坦丁堡到朱利安阿尔卑斯山区之間天天流着罗马人的鮮血。塞西亚、色雷斯、馬其頓、达西亚、特薩里、亚該亚、爱卑路斯、达尔馬其亚以及潘納尼亚等地方，沒有一处不被哥特人、撒馬其亚人、庫阿第人、阿兰人、匈奴人、凡达尔人，以及边境人烧杀劫掠……罗马世界在不断衰落中：可是我們不但不低头，反而昂起头来。你想在野蛮人統治下的哥林多人、雅典人、拉西第蒙人、阿加底亚人以及其他希腊人，竟是具有何等勇气。我只列举了少数城市，但是这些城市都曾是一些並不平凡的国家的首都。”

他繼續叙述匈奴人在东罗马帝国进行的破坏，並以这样的感想結尾：

“即使修昔的底斯和撒魯斯特再生，他們也終将无法恰如其分地叙述这些史实。”

过了十七年以后，也就是罗马被劫掠后第三年，他写道：^②

“世界瀕于灭亡：是的！然而多么可耻，我們的罪却繼續存在和不断发展。这座名城，罗马帝国的首都，被一次巨大的火灾所吞噬；地面上沒有一处罗马人不在奔走逃亡。被人一度认为神圣的

① 第 60 号书信。

② 第 128 号书信。

教会，今天只不过是一片瓦礫与灰烬。然而我們还讓我們的心去貪图利欲。我們就象明天行将死亡似地生活着；可是我們又好象将要永远活在世上似地从事着建設。我們的墙裝飾得金壁輝煌，天花板和柱头也都閃爍着金光；但基督却以穷人的姿态赤裸裸地餓死在我們的門前。”

以上这一段話偶然出现在他写給一个决心让女儿作修女的朋友的信里。信中大部分是关于教育这样一个女孩时應該遵守的各种戒律。奇怪的是：以杰罗姆对古代世界衰亡所持有的深厚感情，竟会认为保持童貞比战胜匈奴人、凡达尔人以及哥特人更为重要。他的思想从来沒有轉向經国济世的任何策略；他从未指責財政制度的腐敗和依賴由蛮族組成軍隊的弊害。安布洛斯和奧古斯丁的情形也是这样；安布洛斯的确是一位政治家，但他却是个专为教会利益着想的政治家。当时最优秀最活跃分子的心志既然这样极端远离世俗事物，也就无怪乎羅馬帝国終至衰微沒落下去了。另一方面，如果衰亡无可避免，基督教世界观倒非常适合給人以忍耐；同时当地上的希望似要落空的时候，它又能使人保持其宗教上的希望。圣奧古斯丁所著《上帝之城》一书，在表现这种观点方面有着最高的功績。

在本章中我想先叙述一下圣奧古斯丁的为人；关于他作为一个神学家和哲学家的事迹将留在下一章中加以論述。

奧古斯丁生于公元 354 年，比杰罗姆小九岁；比安布洛斯小十四岁。他是个非洲本地人，並在非洲度过了大部分生涯。他母亲是个基督徒，但父亲却不是。他于一度信奉摩尼教之后改信了天主教，在米兰接受了安布洛斯的洗礼。大約在公元 396 年做了离迦太基不远的希波地方的主教，並在这里一直居住到公元 430 年逝世时为止。

我們對於他的青少年時代比對其他大多數傳教者所了解的更為詳盡，因為他在他的《懺悔錄》中寫下了這一時期的記錄。這書在後世儘管有過許多著名的效仿者，尤其是盧梭和托爾斯泰，但我想在奧古斯丁以前卻從未有過與此媲美的著作。聖奧古斯丁有許多地方是和托爾斯泰很相類似的，但是在智力方面則凌駕於托爾斯泰之上。他是一個富有熱情的人，在青年時代頗為放蕩不羈，但一種內心衝動卻在促使他去尋求真理與正義。有如托爾斯泰那樣，在他晚年的時候也頗為罪惡的意識所纏繞，因而使得他的生活變得很嚴峻；使得他的哲學也變得不近人情。他和異端進行過熾烈的鬥爭，但當他的一些觀點，在十七世紀為冉森尼烏斯重述時，卻被認為異端。雖然如此，在新教徒採納了他的觀點以前，天主教會卻從未非難過這些觀點的正統性。

《懺悔錄》中記載的關於奧古斯丁生涯中的第一件事，是在他的少年時代發生的。通過這事說明他和其他少年並沒有什麼顯著的區別。有一次他和一伙年歲相仿的同伴偷摘了鄰居樹上的梨。這時他並不感到飢餓，而且在他家中還有更好的梨。他終身一直認為這是一種幾乎令人難以置信的邪惡。假如因為餓，或由於沒有其他辦法得到梨吃，那末這種行為還不至於那末邪惡。但事情卻在於這種惡作劇純然出自對邪惡本身的愛好，而正是這一點才顯得這事邪惡得不可名狀。於是他請求上帝寬恕他：

“噢，上帝，請你鑒察我的心！請你鑒察我這顆落到地獄底層也為你所憐憫的心吧！現在請你鑒察並讓我的心向你述說：它在那里追求什麼？它希望我作個無端的惡者，在沒有邪惡引誘的時候，去追尋邪惡本身。它污穢骯髒，但我卻愛它；我熱愛死亡，我熱愛自己的過錯，我並不愛導致過錯的原因，而是愛我這過錯本身。從天界墜落。從你面前被逐的污穢的靈魂啊；竟不是通過這耻辱來追

求什么,而是追求这耻辱本身!”^①

他这样继续写下了七章,而且全都是关于年幼淘气时从一棵树上偷摘了几个梨的问题。在一个现代人看来,这似乎是一种病态;^②但是在他所处的时代,这却似乎是正确的,是神圣的一种标志。当时犹太人中间非常强烈的罪恶意识,是作为调和自尊心与外界失败的一种方法。亚威是全能的神,而亚威又特别关切犹太人;可是他们却为何不能兴盛呢?因为他们是败坏的:他们是偶像崇拜者,他们和外邦人杂婚,他们未能遵守律法。上帝的一切目的都集中在犹太人身上。然而,因为公义是最高的善;同时又有待于通过苦难才能达成,所以他们必先遭受惩戒,和必须承认这种惩戒是上帝慈爱的一种表现。

基督教徒以教会代替了选民。除开其中一点以外,其于罪恶心理并没带来什么不同之处。教会,有如犹太人一样也遭受了苦难;教会曾受到异端的骚扰;个别基督徒因不堪迫害以致叛教。虽然如此,犹太人在很大的程度上,却达成了一项重大的发展,那就是以个人的罪来代替了公共社会的罪。最初是犹太民族犯了罪,因而受到集体地惩罚;但后来罪却更多地变为个人问题,因而失去了它的政治性格。及至教会代替了犹太民族,这变化更具备了根本性的意义。因为教会作为一个精神实体,是不会犯罪的,而个别罪人犹可与教会断决关系。如上所述,罪恶是与自负心相关联的。最初所谓自负心指犹太民族的自负心,而后便成为个人的自负心——但与教会无关,因为教会从来不犯罪。因而基督神学有了两个组成部分:一部分关系到教会;另一部分则关系到个人的灵魂。

① 《忏悔录》,第2卷,第4章。

② 我必须把玛哈马·甘地除外,他的自传中包括着与上述章节极其近似的一些段落。

及至后世，天主教徒特別強調前者；而新教徒却強調后者。但在圣奥古斯丁二者却是均等存在的，絲毫沒有不調和的感觉。得救者是上帝預先决定拯救的人；这是灵魂和神的一种直接关系。但一个人若不接受洗礼成为教会的一員則絕對不能得救；这就使得教会成为灵魂与上帝之間的媒介。

对这种直接关系來說，罪恶是个根本性的問題。因为它說明仁慈的上帝如何能让人受苦，同时，尽管如此，个人的灵魂却又能在神造的世界中占最重要的地位。因此，无怪乎成为宗教改革所倚重的神学却要出于一个罪恶观念反常的人物了。

关于梨的問題就叙述到这里为止。下面讓我們看一下《忏悔录》对其他一些問題的提法。

奥古斯丁叙述：他如何倚着母亲的双膝輕鬆愉快地学会了拉丁語，但他却討厭希腊語，因他在学校里学希腊語的时候，“曾受到残酷的威胁和惩罚。”以致到了晚年，他的希腊語知識还很有限。从这个問題的对比来看，人們可能认为他会得出一条教訓用以支持溫和的教育方法；可是他所說的却是：

“十分明显，自由的好奇心比可怕的义务感更有力地促使我們学会这些事物。按照你的律法只有这种义务感才能限制那自由的动摇，噢，我的上帝！你的律法，从师父的棍棒以至于殉道者的試炼，因为你的律法具有給我們混入某种有益的苦痛的效力，这种苦痛会召喚我們远离那有害的欢乐，——正是由于这欢乐我們才离开了你——重新回到你的面前”。

教师的鞭策虽然沒能让他学会希腊語，但却医治了他那种有害的欢乐。根据这一理由，鞭策也成为教育工作中值得向往的一部分。对于那些把罪恶认为是人类所关心事务中 最重要的人來說，这种看法是合乎邏輯的。他进一步指出，他不止在儿童时代犯

了罪，例如說謊和偷窃食物等，而是在更早的时期就已犯了罪；他当真用了一整章的篇幅（第一卷第七章）証明甚至吸乳的嬰兒也充滿了罪惡，例如：貪食、嫉妒和其他一些可怕的邪惡。

当他进入青春期以后，他被情欲制服了。“当我的肉体到达十六岁的那年，当出于人間邪惡的情欲，肆其淫威支配了我——虽然这曾为你的律法所禁止——而我則完全委身于其中的时候，我簡直无从得悉我的处境，以及我究竟距离你天庭的喜乐有多远？”^①

他父亲沒有为防止这种坏事而操心，他只是对奥古斯丁的学业給予帮助。他的母亲圣蒙尼卡和他父亲相反劝他要保持童貞，但却毫无成效。然而即便是他母亲在当时也沒建議他結婚，“唯恐家室之累会妨碍我的前途。”

十六岁时，他去到迦太基。“在我的周围沸騰着无法无天的爱情。我现在还没有恋爱，然而却在热爱着恋爱；同时出于一种根深蒂固的願望，对自己无所願望感到憎恨。我寻求我能恋爱的人，热中于恋爱，並憎恨安全……当时爱与被爱对我來說都是甜蜜的；尤其在我享受我的爱人时，那就更为甜蜜。因此我竟以淫欲的污物玷污了友誼的清泉；以淫猥的地獄遮掩了它的光輝。”^② 这些話叙述了他和一位多年衷心相爱的妇人关系；^③ 她为他生了一个男孩，奥古斯丁也很爱这个孩子，在他改宗之后，曾特別关心这孩子的宗教教育。

他和他母亲必須开始考虑他應該結婚的时候到了。他和他母亲所贊許的一个少女訂了婚。于是他必須和他以前的情人断绝关

① 《忏悔录》，第2卷，第2章。

② 同上书，第3卷，第1章。

③ 同上书，第4卷，第2章。

系。他說：“我的情人，作为我結婚的障碍，被人从我身边扯走了。我这顆依恋着她的心被人扯裂、受伤和流着鮮血。她把孩子留給我，自己回到非洲（当时奥古斯丁住在米兰）；並向你^①发誓决不結交其他男人。”^②但由于未婚妻年幼，两年之內尚不能举行婚礼，其間他又結識了一个情人，但这次却不如以前那么公开，並且很少为人所知。他的良心使他越发不安了。于是他經常祷告說：“主啊，賜給我貞操和克制吧，只是不要在当前。”^③在他婚期尚未到来以前，宗教終於获得了全胜，此后他終生一直过着独身生活。

现在讓我們回叙一下較早的时期：十九岁那年，当他精通了修辞学之后，西塞罗的作品重新把他引向了哲学。他試着閱讀聖經，但发现它缺乏西塞罗式的威严。就在这时期他信奉了摩尼教，这事曾使他母亲大为伤心。他当了修辞学的专业教师。但也热中于占星术，晚年时因占星术教导：“你的罪之所以不可避免，其原因在于天上。”^④而厌弃了它。他尽量閱讀拉丁文的哲学书籍；他特別提及，在沒有教师的帮助下，理解了亚里士多德的十大范畴。“我这个邪情恶欲的万恶奴才，自行閱讀了一切所謂‘文艺’之书；懂得我所能讀到的一切，可是这究竟于我自己有了什么益处？……因为我背向光明，面对着被光照亮的东西；因而我的脸面……本身却未得到光輝的照耀。”^⑤这时他认为神是一个巨大的光輝物体，而他本身則是那物体的一部分。我們本来期待他詳述一下摩尼教的教义，而不只是指出它們之为荒謬。

使人感到兴趣的是：圣奥古斯丁反对摩尼教最初的一些理由

① 指上帝。——譯者

② 《忏悔录》，第6卷，第15章。

③ 同上书，第8卷，第7章。

④ 同上书，第4卷，第3章。

⑤ 同上书，第4卷，第16章。

却是有关科学的。当他回忆，从一些卓越的天文学家作品中所学到的一些知識时，他說：^①“我把那些作品和摩尼基烏斯所說的对比了一下，他以狂人式的愚蠢大量写下了內容丰富的关于冬至、夏至、春分、秋分、日月蝕以及其他被我从世俗哲学书籍中学到的有关問題的論証，沒有一样能够使我滿意，但是我却被命令着相信这些，它們不但不符合我自己推算与观察的結果而且还与它們互相背謬。”他特別細心地指出，科学上的錯誤不能成为信仰方面錯誤的标志；只有以权威自居，說成是得自神的灵感时，那才成为信仰方面錯誤的标志。这令人設想，如果奥古斯丁生在伽利略所处的时代，那末他又将作何感想。

为了想解决他的疑問，摩尼教中一位以學問最为著称的主教浮士德会见他並和他进行了辯难。“我首先感到他除了語法以外，对其他各門科学是极端无知的；而且即便是对于語法的知識也还是普通一般而已。但是他曾經讀过塔利的《讲演集》，一小部分塞涅卡的著作，某些詩集，以及几本帶有邏輯性的拉丁文摩尼教經卷。由于他素常习惯于講話，掌握了一定程度的雄辯术，而且受到良知的統轄，显得如此溫文尔雅，因而使人感到他的雄辯十分愉快而动听。”^②

他发现浮士德完全不能解决他在天文学方面的疑 难。他說：摩尼教著作中“充斥着一些冗长的关于天空、星宿、太阳和月亮的神話”这些和天文学家的发现是不一致的；当他問浮士德这些事情的时候，浮士德便坦率地承认了他的无知。“正是如此，我却更喜欢他了。因为一个正直人的謙虛比我所要探求的知識是更有魅力的；而我发现他在一些更为困难更为微妙的問題上也还是如

① 《忏悔录》，第5卷，第3章。

② 同上书，第5卷，第6章。

此。”^①

这种见解当真是惊人的豁达，是我们不会期待于那个时代的。而且，这和奥古斯丁晚年对待异端者所持的态度也还不十分协调。

这时，他决定到罗马去。据他说，这倒不是因为罗马教师的收入比迦太基优厚；而是因为听说那里上课时的秩序较好。在迦太基，学生们闹得几乎无法授课；在罗马，虽说课堂秩序较好，但学生们却以欺骗的方式来拖欠束脩。

在罗马时他仍然和摩尼教徒互相来往，但已不大相信他们的正确性了。他开始认为，学院派的人们主张人应该怀疑一切的说法是正确的。^②但他仍同意摩尼教徒的看法认为：“并不是我们本身犯罪，而是其他某种天性（我不知道是什么天性）在我们内部犯罪”，同时，他相信恶魔是一种具有实体的东西。这明显地说明在他改宗前后，他曾为罪恶的问题所纠缠。

在罗马大约住了一年以后，西马库斯长官把他送到米兰，因为米兰市曾要求派遣一位修辞学的教师。在米兰他结识了安布洛司，“全世界知名人士中最杰出的人物之一。”他逐渐爱上了安布洛司的慈祥，并于天主教教义与摩尼教教义二者之间更多地爱上了前者。以前他从学院派学到的怀疑主义却暂时使他躊躇不前。不过，“由于那些哲学家没有基督救赎之名，所以我坚决拒绝把我这病弱的心交托给他们来看护。”^③

在米兰他和他母亲生活在一起；母亲对于促成他改宗的最后阶段起了很大作用。她是个热心的天主教徒。奥古斯丁总是以一种尊敬的笔调来叙述自己的母亲。在这一期间，由于安布洛司忙

① 《忏悔录》，第2卷，第7章。

② 同上书，第5卷，第10章。

③ 同上书，第5卷，第14章。

得沒有机会和他私下交談，这时母亲便对他更为重要了。

奥古斯丁于該书中将柏拉图哲学与基督教教义进行比较的那一章是饶有兴趣的。^①他說主在这时賜給他“一些从希腊文譯成拉丁文的柏拉图主义者的著作。虽然字句有些出入，但根据不同的理由，我于其中讀到以下的旨趣，‘太初有道，道与上帝同在，道就是上帝：这道太初与上帝同在；万物是借着他造的，沒有他就沒有万物：他所創造的是生命，这生命就是人的光，光照在黑暗里，而黑暗却不接受光。’虽然說人的灵魂‘給光作见证’，但他本身‘却不是光’，只有上帝、上帝的道，‘才是眞光，它照亮一切生在世上的人，’並且‘他在世界之中，而这世界也是借着他創造的，但世界却不認識他。’但是我沒有从中讀到：‘他到他自己的地方来，他自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們权柄，作上帝的儿女。’”他沒有在其中讀到：“道成肉身，住在我們中間”；也沒有讀到：“他就自己卑微，存心順服，以至于死，且死在十字架上”；也沒有讀到：“因耶穌的名，无不屈膝，”这些話。

泛言之，他从柏拉图主义者那里找到了道(logos)的形而上学教义；但是沒有找到道成肉身，以及人类救贖的教义。与这些教义相似的因素曾存在于奥尔弗斯教或其他神秘宗教；但奥古斯丁則似乎对此一无所知。总之，这些宗教並不象基督教那样，与比較近期的历史事件发生过联系。

与二元論者的摩尼教徒相反，奥古斯丁开始相信：罪恶並不起源于某种实体，而是起源于意志中的邪恶。

他在圣保罗的著述中找到了特殊的安慰。^②

經過深刻的內心的斗争之后，他終於改了宗教(公元 386 年)；

① 《忏悔录》，第 7 卷，第 9 章。

② 同上书，第 7 卷，第 21 章。

他抛弃了教职、情人和未婚妻；在短期間的蛰居默想后，接受了安布洛斯的洗礼。他母亲为此感到高兴，但不久她便死去了。公元388年他回到非洲，在那里度过余生；这时他完全忙于主教的公务，和进行写作来駁斥杜納图斯派、摩尼教以及裴拉鳩斯派等异端。

第四章 圣奥古斯丁的哲学与神学

圣奥古斯丁是一个著述极其丰富的作家，他的著作主要是关于神学問題。他的一些爭論性的文章属于时事問題，于一旦成功之后随即失去其所有的意义；但某些文章，特別是关系到裴拉鳩斯教派的文章，却一直到现在仍然具有其现实的影响。我不想論及他所有的作品，我只是把我认为具有內在性的、或历史性的重要論著作一番考察：

第一：他的純粹哲学，特別是他的時間論；

第二：在《上帝之城》一书中所展示的历史哲学；

第三：作为反对裴拉鳩斯教派而提出的有关救贖的理論。

1 純粹哲学

一般來說，圣奥古斯丁並不专心致力于純粹哲学，但当他这样做的时候，却显示出很卓越的才能。历史上有許多人，他們純粹思辨的见解曾受到符合經文必要性的影响，奥古斯丁在这一长串人物中則占据首要位置。然而这种情况对早期基督教哲学家們，例如对欧利根來說，便是不适合的。在欧利根的著述中基督教和柏拉图主义同时並存，且不互相渗透。与此相反，在奥古斯丁的著述

中純粹哲学的獨創思想却受到柏拉圖主義在某些方面，與《創世記》不相協調這一事實的刺激。

在聖奧古斯丁的著作中，《懺悔錄》第十一卷是最好的純粹哲學作品。一些普通版本的《懺悔錄》只有十卷，因為十卷以後的部分是枯燥乏味的；其所以枯燥乏味正是由於這一部分不是傳記，而是很好的哲學。第十一卷涉及的問題是：假如創世有如《創世記》第一章，有如奧古斯丁反駁摩尼教徒時所主張的那樣，那末，創世一事是應該儘早發生的，於是他就這樣假想着一個反對者，從而展開了他的論證。

為了理解他的解答，首先必須認清舊約全書中無中生有的創造，對於希臘哲學來說是一個完全陌生的概念。當柏拉圖論及創世時，他想到的是一種由上帝賦予形相的原始物質；而亞里士多德也是如此看法。他們所說的上帝，與其說是造物者不如說是一個設計師或建築師。他們認為物質實體是永遠的、和不是被造的；只有形相才是出於上帝的意志。與此見解相反，聖奧古斯丁象所有正統基督教徒所必須主張的那樣，主張世界不是從任何物質中創造出來的，而是從無中創造出來的。上帝創造了物質實體，他不僅僅是進行了整頓和安排。

希臘人認為不可能從無中創造的這一觀點，曾斷續地出現在基督教時代和導致了泛神論的產生。泛神論認為上帝與世界是不能區分的；世上所有的東西都是上帝的一部分。這種見解在斯賓諾莎的著作中得以充分地發展，並使得幾乎所有神秘主義者受到了它的吸引。在基督教的所有世紀中，神秘主義者在奉守正統教義方面一直感到困難，因為他們難於相信世界是存在於上帝之外的。但奧古斯丁在這一點上卻未感到困難；因為《創世記》已講得很清楚，這對他來說已是已經足夠的了。他對於這一問題的見解對他

的時間論有着重要意義。

世界為什麼沒有更早地被創造呢？因為不存在所謂“更早”的問題。時間是與創世的同时被創造出來的。上帝，在超時間的意義上來說，是永恒的；在上帝里面，沒有所謂以前和以後，只有永遠的現在。上帝的永恒性是脫離時間關係的；對上帝來說一切時間都是現在。他並不先於他自己所創造的時間，因為這樣就意味着他存在於時間之中了。而實際上，上帝是永遠站在時間的洪流之外的。這就導致奧古斯丁寫出了令人十分欽佩的時間相對性理論。

“那末什麼是時間呢？”他問道。“如果沒有人問我，我是明白的；如果我想給問我的人解釋，那末我就不明白了。”種種困難使他感到困惑不解。他說，實際存在的，既非過去；又非未來；而只是現在。現在只是一瞬間，而時間只有當它正在經過時才能加以衡量。雖然如此，也確乎有過去和未來的時間，于此，我們似被帶入矛盾之中。為了避免這些矛盾奧古斯丁找到的唯一方法就是說，過去和未來只能被想象為現在：“過去”必須與回憶相等同；而“未來”則與期望相等同，回憶和期望兩者都是現存的事實。他說有三種時間：“過去事物的現在，現在事物的現在，以及未來事物的現在。”“過去事物的現在是回憶；現在事物的現在是視覺；未來事物的現在是期望。^①”說：有過去、現在和未來三種時間，只是一種粗率的說法。

他也了解用這種理論實際上並沒有解決所有的困難。他說：“我的心渴望知道這個最為錯綜複雜的謎。”他祈禱上帝開導他，並向上帝保證，他對這個問題的關心不是出於無聊的好奇心。“主啊！我向你坦白，我對於時間之為何物依然是盲無所知的。”但他

① 《忏悔录》，第20章。

所提出的解答要点是,时间是主观的:时间存在于进行期望考察和回忆者的精神之中。^①因此,如果没有被创造之物,也就不可能有时间,^②因而谈论创造以前的时间是毫无意义的。

我自己不同意这种把时间说成某种精神产物的理论。然而很显然这却是很卓越的理论,值得人们认真地加以考虑。我可以更进一步说,比起希腊哲学中所见的任何有关理论,这个理论乃是一项巨大的进步。它比康德的主观时间论——自从康德以来这种理论曾广泛地为哲学家们所承认——包含着更为完善,更为明确的论述。

说时间只是思惟的一个方面的这种理论,是主观主义的一种极端的形式。有如我们所见,这种主观主义是在古代从普罗泰戈拉和苏格拉底时代以来,逐渐成长壮大起来的。这种理论的感情方面是受到罪恶萦绕的一种观念,但这个方面比其智力方面的发生为较晚。圣奥古斯丁提出了两种主观主义,主观主义不仅使他成为康德时间论的先驱;同时也成为笛卡尔的“我思想”(cogito)^③的先驱。奥古斯丁在《独语录》中这样说:“你这求知的人!你知道你存在吗?我知道。你是从什么地方来的呢?我不知道。你觉得你自己是单一的呢还是复合的呢?我不知道。你觉得你自己移动吗?我不知道。你知道你自己在思惟吗?我知道。”这一段话不仅包括了笛卡尔的“我思想”;同时也包括了伽桑地的“我行走所以我存在”(ambulo ergo sum)的回答。因此,作为一个哲学家,奥古斯丁理应占据较高的位地。

① 《忏悔录》,第28章。

② 同上书,第30章。

③ 指笛卡尔所说的 cogito ergo sum (我思想所以我存在)而言。——译者

2 上帝之城

公元 410 年当羅馬被哥特族劫掠的时候，异教徒很自然地把这场灾难归咎于不再信仰古代諸神的結果。他們說，在信奉朱比特时，羅馬一直保持着强盛；但现在皇帝們都不再信奉他，所以他也不再保护羅馬人了。异教徒的这种議論需要給以答复。从公元 412 年到 427 年間陸續写成的《上帝之城》就是圣奥古斯丁的解答。然而这部作品随着写作的进展，概括面也变得越发广泛起来，並終于发展成为一部有关过去、现在和未来的全部基督教历史綱要。在整个中世紀中，特別在教会对世俗諸侯的斗争中，这部书曾产生过巨大的影响。

这部作品和其它一些伟大作品一样，再讀时較初讀时，会在讀者的記憶中留下某些更好的感受。书中包括为现代任何人所难以接受的許多內容，而且該书的中心命題曾为当代一些不重要的因素所掩蔽。但有关世俗之城与上帝之城对比的广闊概念却仍然給許多人以甚深的感召，以致在今日我們仍能以非神学的术语加以重述。

在介紹这部作品时，如省略其細節而集中于其中心思想，这就会流于过分的贊揚；相反，如集中介紹其細節，那末就势将忽略其中最精华及最重要的部分。因此我将試圖避免这两方面的錯誤，首先叙述其中的某些細節，然后再按历史的发展过程論及书中的一般理念。

該书起自羅馬遭劫而引起的一些考察，它試圖闡明在基督教以前的时代里甚至发生过更坏的事情。这位圣徒說，异教徒經常把灾难归咎于基督教，可是他們当中許多人，在被劫掠期間就曾跑进教会中避难；因为蛮族哥特人信奉基督教，他們是尊重教会的。

与此相反，当特洛伊遭受劫掠时，朱挪神殿不仅未成为人们的避难所，而且诸神也未守护该城免遭破坏。罗马人从未宽恕过被征服诸城的神殿，但当罗马被劫掠的时候，它却受到较为缓和的对待，而这种缓和正是由于有了基督教的缘故。

由于以下各种原因在这次劫掠中受害的基督徒是没有权利诉苦的。一些邪恶的哥特人固可借着牺牲基督徒的利益发财致富，但在来世他们是要受苦的；如果所有罪恶都在地上受到惩罚，那么最后的审判就不必要了。如果基督徒是有德行的话，他们所忍受的必然予他们的德行有所增益。因为对圣徒来说，丢掉了现世的东西，并不意味着丢掉任何有价值的东西。如果他们死后得不到埋葬，也是无关紧要的，因为贪婪的野兽并不能阻挠肉体的复活。

接着便论到在劫掠期间一些信仰虔诚的处女遭受强奸的问题。显然有些人认为这些女性之失掉了处女性冠冕，并非由于她们自己的过失。但圣奥古斯丁却非常明智地反对这种见解。“咄！别人的情欲是不会玷污你的。”贞洁是内心的品德，它是不会因强奸而失去的；罪恶的意图，即使尚未实践，却会使你失去它。他暗示，上帝所以允许强奸是因为那些牺牲者对自己的节欲过分自负的缘故。为了逃避强奸而自杀是邪恶的；由此引起他对鲁克蕾莎^①的长篇议论，他认为鲁克蕾莎不应该自杀，因为自杀永远是一种罪恶*。

在为被强奸的一些有德的妇女的辩护中，有一个保留条件：她

① 鲁克蕾莎：是罗马名将柯拉提努斯的妻子。因受到王子赛克斯图斯·塔尔克纽斯强奸而自杀。从此，柯拉提努斯乃兴兵，推翻王制，建立了共和制。据罗马史家蒂图斯·李维乌斯记载，此事发生于公元前510年。——译者

* 美国版在此有“除非在像参孙所处的情况下”一句。——中译本编者

們不得乐于受奸，否則她們便為有罪。

接着他就論到異教諸神的邪惡。他說：“你們的那些舞台劇，那些不潔的展覽，那些淫蕩的異教神，並非由於人們的敗壞始而孕育於羅馬，它們之所以被育成正是由於受到了你們這些神的直接命令。”^①崇拜一個象塞庇歐這樣的有德者，是比崇拜這些不道德的神祇更有教益的。基督教無需為羅馬的遭劫而煩惱，因為他們在“上帝的巡禮者之城”中自有其避難的處所。

在現世里，這兩個城——地上之城和天上之城是混為一體的；但在來世，被神所預先選定的得救者同被神厭棄者將被分別開來。在今世，即便在似乎是我們的敵人中間，誰將成為選民一事，也是我們無從知道的。

他告訴我們，書中最難的部分是對哲學家的駁斥，因為基督徒和一些卓越的哲學家在很大的程度上是一致的——例如：關於靈魂不死，以及上帝創世的理論。^②

哲學家不放棄對異教諸神的信仰，但由於異教諸神是邪惡的，因而他們的道德教訓也就不足為訓了。書中並未暗示異教諸神僅僅是些寓言；聖奧古斯丁認為他們是存在的，但他們却全都是些魔鬼。因為他們想加害於人，所以他們願意傳布一些有關他們自身的猥褻故事。對大部分異教徒來說，朱比特的各種行為比柏拉圖的原理和伽圖的見解更有影響。“柏拉圖不讓詩人居住在一個治理完善的城邦里，這顯得他本人比那些想用舞台劇來贊揚的諸神更有價值。”^③

① 《上帝之城》，第1卷，第31章。

② 同上書，第1卷，第35章。

③ 同上書，第2卷，第14章。

他說自从羅馬人强奸了薩賓^① 妇女以来，羅馬一直变得甚为邪恶。奥古斯丁用了好几章篇幅叙述羅馬帝国主义深重的罪孽。他认为羅馬在成为基督教国家之前，从未受过苦难的說法是不真实的，它从高卢人的入侵和內战中所遭受的苦难，不但与哥特人带来的苦难不相上下，並有过之而无不及。

占星术不仅是邪恶的，而且是虛伪的；这可以从具有同样生辰时刻双胞胎的不同命运得到証明。^② 斯多葛学派对于命运之神的看法（这与占星术有关）是錯誤的，因为天使和人們都有自由意志。上帝誠然預知我們的罪，但是我們並不因为上帝的預知而犯罪。另外，认为道德，即或在今世，会給人带来不幸的想法也是錯誤的：身为基督徒的皇帝們，如果有德即或遭遇不幸也是快乐的，君士坦丁和狄奥多修斯二位皇帝就相当幸福。再者，当犹太人坚信宗教真理的期間，犹太人的王国一直得以延續。

书中有一段对柏拉图极表同情的叙述，他把柏拉图置于所有其他哲学家之上。他认为一切哲学家都該让位于柏拉图：“让泰勒斯和他的水一道去吧，让阿那克西美尼和空气一道去吧，斯多葛学派和火一道去吧，伊壁鳩魯和他的原子一道去吧。”^③ 所有这些人都是唯物主义者；柏拉图却不是。柏拉图认为上帝不是什么具有形体的事物；但所有事物都从上帝以及某种恒常不变者那里获得其存在。柏拉图說知觉不是真理的源泉这一点是正确的。柏拉图

① 据說羅馬建国之初在罗繆魯斯当政期間，羅馬人因缺少年輕女子，乃阴谋举行节庆，邀請了邻族薩賓人参加。于是羅馬青年們遂乘机掠了薩賓人的女孩子們。吃惊与受辱的父母們逃回薩賓后，乃引兵前来奋战。其間，这些女孩子們已結識了羅馬人，因而便奔向戰場两軍中間，哭喊着迫使双方停战議和。此后羅馬与薩賓之間終于結成了一国家。——譯者

② 这一論証並非奥古斯丁所独创；它导源于雅典学院的怀疑派，卡尔内亚德。参看庫蒙著：《羅馬异教中之东方宗教》，第166頁。

③ 《上帝之城》，第8卷，第5章。

主義者在邏輯學和倫理學方面最為卓越，同時也接近基督教。“據說普羅提諾，此人不久以前還活在世上，最為理解柏拉圖。”至于亞里士多德，他雖比柏拉圖遜色，但卻遠遠超越其他哲學家之上。但他們兩人都說一切神祇都是善良的，和應該受人崇拜的。

聖奧古斯丁反對斯多葛學派譴責一切激情的做法。他認為基督徒的激情可能成為道德的起因；憤怒或憐憫本身不該受到譴責。我們必須探究它的起因。

柏拉圖主義者對上帝的看法是正確的，但對其他諸神的看法却是錯誤的；他們不承認道成肉身也是錯誤的。

書中關於天使們和魔鬼們有一較長的議論，這種議論是和新柏拉圖主義者有着聯系的，天使們可能是善良的，或是邪惡的；但魔鬼們則總是邪惡的。對天使來說，世俗事物的知識（他們雖然具有這種知識）是卑鄙的。聖奧古斯丁和柏拉圖都認為感性的世界遜色於永恒的世界。

書中的第十一卷開始敘述上帝之城的性質。上帝之城是選民的社会。有關上帝的知識，唯有通過基督才能獲得。有一些事物（如在一些哲學家那里）是可以經由理性發現的；但對進一步有關宗教的一切知識，我們都必須依靠聖經。同時，我們決不該去了解世界被創造以前的時間與空間：創世以前是沒有時間的，而且在沒有世界的地方也是沒有空間的。

被祝福的一切都是永恒的，但永恒的一切却不一定都被祝福，例如：地獄和撒但。上帝預知魔鬼們的罪惡，但也預知它們對改善作為一個整體的宇宙的作用，這和修辭學中的對句是類似的。

歐利根認為，身體是作為一種懲罰給予靈魂的這一看法是錯誤的。假若這樣，邪惡的靈魂行將有邪惡的身體；但是魔鬼們，甚至最邪惡的魔鬼都有飄渺的身體，而這卻比我們的身體還要高級。

上帝在六天内创造了世界的理由是因为六是一个完全数(即等于它的各个因数之和)。

天使有好的,也有坏的;即使坏天使也没有一种与上帝相违背的本质。上帝的敌人并不是出于其本性,而是出于其意志。邪恶的意志没有动力因,而只有缺陷因;它不是一个结果,而是一种缺陷。

创世以来还不到六千年。历史并不象哲学家所设想的那样是循环的:“基督为了我们的罪恶只死一回。”^①

如果我们最初的祖先未曾犯罪,他们将不至于死亡,但因为他们犯了罪,所以他们的后代都须死亡。吃了苹果,不仅带来自然的死,而且也带来了永远的死,即永劫的惩罚。

蒲尔斐利认为天上圣徒没有身体的这一看法,是错误的。圣徒们要比堕落前的亚当具有更好的身体;他们的身体将是精神的,但不是精灵,并将没有重量。男人将具男身,女人将具女身,夭折者将以成年人的身体复活。

亚当的罪几乎给所有人类带来永恒的死(即永劫的惩罚),但上帝的恩惠却从中解救出许多人来。罪恶来自灵魂;而不来自肉体。柏拉图主义者以及摩尼教徒把罪恶归咎于肉体本性这一点都是错误的。当然柏拉图主义者的错误还不如摩尼教徒之为甚。由于亚当所犯的罪而对全体人类施加的惩罚是正当的;因为,由于这次犯罪的结果,害得本可具有灵体的人落得了肉欲的心。^②

这个问题导向有关性欲的一段冗长而又繁琐的议论。按此,则我们之为性欲所困正是由于对亚当所犯罪愆的一部分惩罚。这段议论从其显示了禁欲主义的心理来说是很重要的,我们必须加

① 《新约·罗马人书》,第6章。

② 《上帝之城》,第14卷,第15章。

以申述。尽管圣者奥古斯丁自认这个题目是荒唐的，但我们出于以上的理由，也还须加以申述。其学说如下：

如果为了蕃衍后裔，结婚生活中的性交必须被认为无罪。然而即便在结婚生活中一个有德者也还是愿能作到不以色情而为之的地步。即使在婚姻生活中，从人们希冀隐避来看，人们是以性交为可耻的，因为：“这种来自天性的合法行为（从我们的始祖起）便伴随着犯罪的羞耻感。”犬儒学派认为人不该有羞耻感，狄奥根尼希冀全面摆脱羞耻感，并希冀在各个方面象狗一样行事。可是就连他在一次试行之后，也放弃了实践上这种极端的无耻行为。色情之可耻在于它不受意志的约束。堕落以前的亚当和夏娃，或可能有过没有色情的性交，——尽管事实上并不如此。工匠从事工作，当他们挥动手臂的时候，并不感到色情；同样只要亚当当日曾经远离苹果树，他或许能够不以现在必需的各种感情，来进行性活动。性器官有如身体其他部分一样也许竟或服从了人们的意志。性交所以需要色情是对亚当所犯罪孽的一项惩罚。设非如此，性欲与快感或竟分道扬镳。除去某些有关生理的细节，经此书英译者妥善地保留了原拉丁文恰到好处的朦胧词句之外，以上所述便是圣奥古斯丁关于性欲的理论。

由此可见禁欲主义者之所以嫌恶性欲显然在于性欲之不受意志指挥。所谓道德，要求意志对身体的全面控制，然而这种控制却不足以使性行为有所可能。因此，性行为似与完美的道德生活势不两立。

自从亚当犯罪之后，世界被划为两个城。一个城要永远与上帝一同作王，另一个城则要与撒但一同受永劫的折磨。该隐^①属

① 该隐与亚伯：详见《创世记》，第4章。——译者

于魔鬼之城，亞伯属于上帝之城。亞伯，由于神的恩惠，並預定，是世上巡礼者和天国的居民。十二位先祖也属于上帝之城。关于瑪土撒拉之死的議論，使奧古斯丁涉及了七十人譯本聖經与拉丁語譯本聖經之間意見紛紜的比較問題。根据七十人譯本聖經的記載，应得出瑪土撒拉在洪水以后还活了十四年的結論，但这是不可能的，因为他未曾搭进挪亚的方舟。拉丁語譯本聖經依据希伯来文原典記載瑪土撒拉死于洪水发生那年。在这一問題上，圣奧古斯丁认为圣杰罗姆和希伯来原文必定是正确的。有人主张說犹太人出于对基督徒的敌意，故意改窜了希伯来文原文聖經；但这种假說受到了他的駁斥。另一方面，七十人譯本聖經也必曾受到了神的感召。因而，唯一的結論将是托勒密帝的抄写人在抄写七十人譯本聖經时出了笔誤。在論及旧約聖經的各种譯本时，奧古斯丁說：“教会一直接受七十人譯本聖經，好象除此以外再沒有其他种譯本，正如許多希腊基督徒只知用这个譯本，並不知另外有否其他譯本一样。我們的拉丁文譯本也是依据七十人譯本聖經重譯的。然而一个博学的僧侶、伟大的語言学家杰罗姆却把这本聖經从希伯来原文直接譯成了拉丁文。犹太人虽然証实他精湛的譯文全都正确；並断言七十人譯本有不少錯誤，但基督的各教会則认为任何一个人不会比那末許多人更为可取，尤其这些人是为了从事这项工作由大祭司所选定的。”他承认七十人单独进行翻譯最后取得奇迹般一致的說法，並认为这是七十人譯本聖經受到圣灵启示的一个証明。但希伯来文聖經也同样受了圣灵的感召。这个結論使得杰罗姆譯本的权威性成为悬而未決的問題。如果这两位圣徒未曾对圣彼得的两面派傾向进行过爭論的話，奧古斯丁也許会更坚决地站在杰罗姆的一边。^①

① 《新約·加拉太书》，第2章，第11—14节。

奥古斯丁对圣史和世俗史进行了时代的对比。据此，以尼阿斯来到意大利的年代适值押頓^①在以色列作士师，再有，即最后的逼迫是在敌基督者的领导下进行的，但其时日则不得而知。

在写了反对司法刑訊值得贊賞的一章之后，圣奥古斯丁进而駁斥了那些认为一切事物都值得怀疑的新学院派。“基督的教会因为对所理解的事物具有最确切的知識，所以把这些怀疑认为疯狂而加以厌弃。”我們应当相信聖經的真理。他继而說明离开真正的宗教就沒有真正的道德。异教的道德是“为淫秽的恶魔势力所玷污了的。”对于一个基督徒来說是道德的东西，对于一个异教徒正成为恶德。“有些东西，她(灵魂)似乎认为是道德，並对此加以垂青，但如果这些东西不完全与上帝有关，那末，这些与其称之为道德，当真倒不如称之为恶德。”不属于这个社会(教会)的一些人将遭受永远的困苦。“在我們现世的斗争中，不是痛苦取得胜利，然后由死亡来驅尽它的感觉，就是天性取得胜利，並由它来驅尽痛苦。可是在那里痛苦将永远作难；而天性則将永远受苦。二者都将忍受持續的惩罚。”(第28章)。

复活有两种，死后灵魂的复活，和最后审判时的肉体复活。在討論关于基督作王一千年的种种困难以及此后歌革和瑪各^②的行为之后，他又論及帖撒罗尼迦后书的一处經文(同书第2章第11第12两节)“上帝就給他們一个生发錯誤的心，叫他們信从虛謊，使一切不信真理，倒喜爱不义的人，都被定罪。”有人也許认为全能的上帝首先欺騙他們，然后再由于他們受騙而施以惩罚是不公正

① 关于押頓，我們仅知他有四十个儿子，三十个孙子，他們这七十个人都骑着驴驹(《旧約·士师記》，第12章，第14节)。

② 歌革和瑪各：參看《新約·启示录》，第20章，第7节—9节，指地上受到撒但欺騙的国民。——譯者

的；但圣奥古斯丁则认为这是不足为奇的。“由于他们被定了罪所以才受了迷惑；同时由于受了迷惑，所以才被定了罪。然而他们之受迷惑乃是由于上帝的秘密裁判，这种裁判，既秘密而公正，又公正而秘密；自从创世以来他就一直继续着这种裁判。”圣奥古斯丁认为上帝不是根据人类的功过，而是肆意把人们划分为被拣选的和被遗弃的。所有人都应该同样承受永劫的惩罚，因此被遗弃的並沒有傾吐不滿的理由。从上述圣保罗的章句中来看，人们之所以邪恶似乎由于他们是被遗弃的，並非由于他们是邪恶的而成为被遗弃者。

肉体复活后，被定罪者的肉体虽将受到永无止境的焚烧，但並不因此而消亡，这是不足为奇的；因为火蛇和埃特納火山就是这样。魔鬼虽然不具形体，却能被具有形体的火所焚烧。地獄里的磨难並不为人们滌罪，它也不能由于圣徒的求情而有所減輕。欧利根认为地獄並非永恒的想法是錯誤的。异端信徒和罪恶深重的天主教徒行将受到永劫的惩罚。

这书以叙述圣奥古斯丁所见在天上帝的景象，以及上帝之城中的永远幸福而結尾。

由以上的概述看来，这部作品的重要性可能还不够明显。书中有影响的一点在于教会与国家的分离，它具有这样明确的含意：国家唯有在一切有关宗教事务方面服从教会才能成为上帝之城的一部分。自此以后，这种說法一直成为教会的原則。貫串整个中世紀，在教皇权的逐漸上升期中，在教皇与皇帝間的历次冲突中，圣奥古斯丁为西方教会政策提供了理論的根据。犹太人的国家，無論在士师記的傳說时期或在从巴比伦被擄归来的历史时期，皆为神政国家；基督教国家在这一关系上应该仿效犹太人的国家。羅馬諸皇帝和中世紀大部分西欧君主的脆弱性，在很大的程度上，促

使教会实现了上帝之城中的理想。但在东罗马，由于皇帝的强大，却从未有过这样的发展，东方教会较诸西方教会远为臣服于国家政权。

使圣奥古斯丁的救世教义得以复活的宗教改革，摈弃了他的神政理论，而趋向于伊拉斯特派，^①这主要是出于对天主教斗争时的实际需要。然而新教徒的伊拉斯特主义却是缺乏热诚的，新教徒中宗教心最强的一些人仍然受着圣奥古斯丁的影响。再浸礼派第五王国派和贵格派继承了一部分奥古斯丁的教理，但却不过分强调教会的作用。奥古斯丁固持预定说，一面又主张洗礼在得救上的必要性，这两种原则并不十分协调，因而一些极端的新教徒便放弃了后一主张。然而他们的末世论却依然保留了奥古斯丁的原则。

《上帝之城》一书中包含极少独创的理论。它的末世论导源于犹太人，其所以导入基督教中来，主要是经由《启示录》一书。预定说和有关选民的理论是保罗的，但奥古斯丁却作了比保罗书信中所作更充分、更逻辑的发展。圣史和俗史的区分，在旧约圣经中已有明确的叙述。奥古斯丁只不过把这些因素融会在一起，并结合其当时的历史加以叙述，为使基督徒在信仰方面不致受到过分严重的考验，而能适应西罗马帝国的衰亡，以及此后的混乱时期。

犹太人对于过去和未来历史的理解方式，在任何时期都会强烈地投合一般被压迫者与不幸者。圣奥古斯丁把这种方式应用于基督教，马克思则将其应用于社会主义。为了从心理上来理解马克思，我们应该运用下列的辞典：

亚威 = 辩证唯物主义

① 伊拉斯特主义主张教会必须服从国家的教义。

救世主 = 馬克思

选民 = 无产階級

教會 = 共产党

耶穌再臨 = 革命

地獄 = 对資本家的處罰

基督作王一千年 = 共产主义联邦

左边的詞汇意味着右边詞汇的感情内容。正是这种夙为基督教或犹太教人士所熟悉的感情内容使得馬克思的末世論有了信仰的价值。我們对于納粹也可作一类似的辞典，但他們的概念比馬克思的概念較多地接近于純粹的旧約和較少地接近于基督教，他們的弥賽亞，与其說类似基督則不如說更多地类似馬喀比族。

3 裴拉鳩斯爭論

圣奥古斯丁神学最有影响的部分是与反击裴拉鳩斯异端相关的。裴拉鳩斯是威尔士人，原名莫尔根，意即“海上之人”，这和希腊語里的“裴拉鳩斯”一詞的意义相同。他是一个溫文尔雅的僧侶，不象許多同时代人那样狂信。他相信自由意志，怀疑原罪的教义，並认为人类的道德行为，是出于人們在道德方面努力的结果。如果人們規行矩步，並属于正統教派，那末，作为道德的奖賞，人們均将升入天国。

这些观点在今天看来虽然好象老生常談，但在当时却引起了一場很大的騷动，並主要通过圣奥古斯丁的反对而被宣告为异端，但是这些观点却一度获得相当大的成功。奥古斯丁不得不給耶路撒冷的教会长老写信，要他警惕这个詭計多端，曾經劝誘許多东方神学者采納其见解的异端創始人。在奥古斯丁的譴責之后，被称为半裴拉鳩斯派的一些人曾以一种比較緩和的形式鼓吹裴拉鳩斯

教义。又过了许久圣奥古斯丁比较纯粹的教义才获得了全面的胜利，特别在法兰西，半裴拉鳩斯派于公元 529 年奥兰治宗教会议时才最后被判为异端。

圣奥古斯丁教导说，亚当在堕落以前曾有过自由意志，並可以避免犯罪。但由于他和夏娃吃了苹果，于是道德的败坏才侵入了他们体内，並以此遗传给他们所有的后裔。因而其后裔皆不能以自力来避免罪恶。只有上帝的恩宠才能使人有德。因为我们都继承了亚当的原罪，所以我们都理应承受永劫的惩罚。所有未受洗礼而死去的人，即便是嬰孩，也要下地狱和经受无穷的折磨。因为我们都是邪恶的，所以我们是无权对此倾吐不满的。（在《忏悔录》一书中，圣者奥古斯丁列举自己在襁褓期所犯的种种罪恶。）但是由于上帝白施的恩惠，在受洗的一些人中将有一部分人被纳入天国；这些人就是选民。他们並非由于自己善良而进入天国；除了借着上帝只施予选民的恩宠，使我们不致败坏以外，我们大家都是败坏的。沒有理由可以用来说明为何有些人得救，而其余的人则将受到诅咒；这只是基于上帝毫无动机的抉择。永劫的惩罚证明上帝的公义；救拯证明上帝的怜悯。二者同样显示出他的善良。

支持这种残酷教义的各种議論见于圣保罗的著述，特别见于羅馬人书——这种教义曾为加尔文所恢复，並从那时起为天主教教会所抛弃。奥古斯丁对待这些作品有如一个律师之对待法律：他的解释是很有力的，他使原文表现了无以复加的含意。终于使人设想圣保罗的信仰虽不象奥古斯丁所推論的那样，但如单独就其中某些原文而論，則这些地方又确曾暗示奥古斯丁所说的那种含义。对未受洗嬰兒的永劫惩罚不但不认为駭人听闻，反而认为是出于一个仁慈上帝的这种說法可能被人们认为怪誕不經。然而，由于罪恶的信念深深地支配了奥古斯丁，所以他确实认为新生

嬰兒是撒但的手足。中世紀教會中許多极其凶惡的事件，都可追溯到奧古斯丁這種陰暗的普遍罪惡感。

只有一個思想上的困難確實曾使聖奧古斯丁感到煩惱。這個困難並不是：因為人類絕大部分注定要遭受永劫的折磨，從而感到創造人類乃是一件憾事。使他感到煩惱的是：倘若原罪，有如聖保羅所教導，是從亞當遺傳下來的，那末靈魂與肉體同樣，也必然由父母所生，因為罪惡是屬於靈魂而不是屬於肉體的。他對於這種教義感到了困難。但他却說，因為聖經從未涉及這個問題，所以在这事上得一正確的見解不可能是得救的必要條件，因而他就對之未作結論。

黑暗時期開始之前，最後幾個杰出的知識分子，不但不關心拯救文明，驅逐蠻族，以及改革政治弊端等等，反而大肆宣揚童貞的價值和未受洗禮的嬰孩所受的永劫懲罰，這當真是十分離奇的。但當我們了解這些便是教會傳給蠻族改宗者的一些偏見時，那末，我們對於下一時代在殘酷與迷信方面幾乎凌駕有史以來所有時期的原因，就不難理解了。

第五章 公元五世紀和六世紀

公元五世紀是蠻族入侵和西羅馬帝國的衰亡期。公元430年奧古斯丁逝世以後，哲學已蕩然無存；這是一個破壞性行動的世紀，雖系如此，它卻大致決定了歐洲此後發展的方向。在本世紀中英吉利人入侵不列顛，使它變為英格蘭；與此同時法蘭克人的入侵使高盧變為法蘭西，凡達爾人入侵西班牙，把他們的名字加給安達盧西亞。聖帕垂克于本世紀中葉勸化愛爾蘭人改信了基督教。在

整个西欧世界中，粗野的日耳曼人諸王国继承了羅馬帝国中央集权的官僚政治。帝国中的驛站交通停頓了，大路坍坏了，大型商业因战争而无法进行，生活，在政治方面和經濟方面，重新局限于各个地区。中央集权性的威信仅存于教会之中，但其中却有着很多困难。

公元五世紀入侵羅馬帝国的日耳曼部族中以哥特人为最重要。匈奴从东方攻打他們，因此，他們遂被逐到西方。最初他們曾試着征服东羅馬帝国，但却为东羅馬战敗；自此乃轉向于意大利。从戴克里先的时候起，他們便已成为羅馬的雇佣兵；这使他們学会了一般蛮族无从知道的許多战术。公元 410 年哥特王阿拉里克劫掠了羅馬，但却于同年死去。东哥特族国王奥都瓦克于公元 476 年灭了西羅馬帝国，並統治羅馬到公元 493 年，为另一东哥特族人狄奥多里克所謀杀。狄奥多里克曾为意大利王至公元 526 年，关于此人我随即还要有更多地論及。他在历史和传奇故事中都很重要；在尼伯龙根歌中他以伯恩人狄特利希的名义出现（按“伯恩”即是維罗纳）。

当时凡达尔人定居在非洲，西哥特人定居在法兰西南部。而弗兰克人則定居于法兰西北部。

在日耳曼族入侵中期又有阿替拉率領的匈奴人入侵。匈奴原系蒙古族，但他們却經常与哥特人結盟。尽管如此，公元 451 年在他們入侵高卢的重大关头，他們同哥特人发生了爭端；于是哥特人联合羅馬人于同年击败匈奴于莎龙。阿替拉随即轉攻意大利，並想向羅馬进军，但教皇列奥却借着阿拉里克劫掠羅馬后而死去一事劝阻了他。不过他的克制于他並無补益，因他于翌年也死去了。他死后匈奴的势力亦随之衰頹下去。

在此紛紜扰攘的期間，教会頗苦于一場有关道成肉身的糾紛。

爭辯中的主角是兩位主教，賽瑞利和奈斯脫流斯，事情或多或少出于偶然，二者中，前者被列聖徒，后者却被判為異端。聖賽瑞利大約自公元 412 年至 444 年死去時為止，身為亞歷山大里亞的大主教；奈斯脫流斯曾為君士坦丁堡的大主教。爭論之點在於基督的神性和人性的關係問題上。基督有兩“位”^①嗎，——一人，一神？這便是奈斯脫流斯所持的觀點。設非這樣，是否只有一個本性呢，抑或在一人之中兼有兩種本性，即一人性和一神性呢？這些問題在五世紀中曾經導致了令人難以置信的激情和狂熱。“在恐懼混合，和害怕分離基督的神性和人性的兩派之間，釀成了一种秘密的、无从調解的敵意。”

聖賽瑞利，神人一體論擁護者，是一個狂熱分子。他曾利用身為大主教的職位，幾次煽起對猶太人的集團屠殺，加害於居住在亞歷山大里亞城中大片猶太僑民區中的居民。他的名聲主要是借着施加私刑於一位杰出的貴婦人希帕莎而獲得。在一個愚頑的時代里，她熱心依附於新柏拉圖哲學並以她的才智從事於數學研究。她被人“從二輪馬車上拖將下來，剝光了衣服，拉進教堂，遭到讀經者彼得和一群野蠻、殘忍的狂信分子的无情殺害。他們用尖銳的蠟燭把她的肉一片片地從骨骼上剝掉，然後把她尚在顫動的四肢投進熊熊的烈火。公正的審訊和懲罰終因適時的贈賄而消弭于无形。”^②從此以後，亞歷山大里亞便不再受到哲學家們的騷擾了。

聖賽瑞利聽到君士坦丁堡在大主教奈斯脫流斯的教導下步入歧途而感到痛心。奈斯脫流斯主張在基督里面有兩位，一位是人，一位是神。^③據此，奈斯脫流斯反對把童貞女稱為“神的母親”的這種新說法；他說童貞女，只不過是基督的人位的母親，而基督的神

① 位，原書中作 person。——譯者

② 吉朋：《羅馬帝國衰亡史》，第 47 章。

位，即上帝，是沒有母亲的。在这个問題上教会分为两派：大体上讲，苏伊士以东的主教們贊同奈斯脫流斯，以西的主教們贊同賽瑞利。公元 431 年在以弗所召开了一次會議来解决这个問題。西方的主教們首先到会随即紧閉大門，拒絕迟到者于門外，並於圣賽瑞利主持下火速通过拥护圣賽瑞利的決議。“这次主教騷动，在历时达十三世紀之后，竟呈現了所謂第三次万国基督教會議的可敬的面貌。^①”

作为这次會議的結果，奈斯脫流斯被判为异端。他不但沒有撤回他的主张，反而成为奈斯脫流斯教派的創始人。該教派在叙利亚和整个东方有很多信徒。自此数世紀之后，奈斯脫流斯教派頗盛行于中国，並似曾有一机会变为欽定宗教。十六世紀时西班牙和葡萄牙的传教士們在印度发现了奈斯脫流斯教派。君士坦丁堡的天主教政府对奈斯脫流斯教派的迫害，引起了政治上的不滿，从而促进了回教徒对叙利亚的征服。

奈斯脫流斯能言善辯，誘惑了很多入，但据人們确言，他的辯舌終为虫豸所吞噬。

以弗所人虽已学会以童貞女馬利亚代替阿尔蒂米斯女神^②，但他們对阿尔蒂米斯仍然持有和在圣保罗时代同样强烈感情。据说圣母曾埋葬于此地。公元 449 年圣賽瑞利死后，以弗所宗教會議试图取得进一步的胜利，因而遂陷入与奈斯脫流斯方向相反的另一异端；亦即被人称为一性論异端。他們主张基督只有一个本性。假如圣賽瑞利当时在世，恐怕他也必定支持这种见解，而将变成异端。皇帝支持以弗所宗教會議，但教皇却拒絕承认它。最后，教皇

① 吉朋：《羅馬帝国衰亡史》，第 47 章。

② 阿尔蒂米斯女神：希腊神話中之猎神，相当羅馬神話中之狄阿娜。——譯者

列奥——就是劝阻阿替拉不去攻打罗马的那个教皇——于公元451年，亦即于沙龙战争的那一年，在卡勒西顿召开了万国基督教会议。会议诅咒了基督的一性论者后，确定了基督道成肉身的正统教义。以弗所会议确定基督只有一位，但凯西顿会议却确定基督存在于双重本性之中，一为人性，一为神性。在取得这项决议时，教皇的影响是首要的。

基督一性论者的信徒们，有如奈斯脱流斯教派一样并不屈服。在埃及几乎全体一致地采纳了这一异端。该异端的传布遍及尼罗河上游，和远达于阿比西尼亚。阿比西尼亚的异端后来竟成为墨索里尼用来征服阿比西尼亚的借口之一。埃及的异端有如与其对立的叙利亚异端，实促进了阿拉伯人的征服。

公元六世纪期间的文化史中，有四位显要人物：鲍依修斯、查士丁尼、边奈狄克特和大格雷高里。在本章余下的篇幅中，以及在下一章中我将要重点地论述他们。

哥特人对意大利的征服并不意味着罗马文明的终止。在意大利人兼哥特人的王、狄奥多利克统治下，意大利的民政完全是罗马样式的；意大利享有和平、和宗教自由（直到该王临终以前）；他是个英明强干的君主。他任命执政官，保留了罗马法和继续推行元老院制度：当他去罗马的时候，他首先访问的地方便是元老院。

他虽是个阿利乌斯教派却与教会保持友好直到晚年。公元523年皇帝查士丁公布查禁阿利乌斯教派，这事曾使狄奥多利克极为烦恼。他的恐惧是不无理由的，因为意大利是天主教国，由于神学上同情心的引导自然会倾向于皇帝的一方。他相信，不管正确与否，其间必有一项为他自己政府人员所参与的阴谋。这促使他监禁并处决了他的大臣，元老院议员鲍依修斯。鲍依修斯的著作，《哲学的慰藉》即是他在狱中时写成的。

鮑依修斯是个奇特的人物，在整个中世紀中受到了人們的传誦和贊賞。他經常被人推崇为虔誠的基督徒。人們敬待他，几乎把他当作一位教父。然而他那本在公元 524 年候刑期間写成的《哲学的慰藉》却是一部純粹柏拉图主义的书；这书虽不能証明他不是一位基督徒，但却表明异教哲学比基督教神学更为深远地影响了他。他的一些神学著作，特别是那本归于他名下，有关三位一体的书却为許多权威学者鉴定为伪著；但是也可能正是由于这些著作，中世紀的人們才把他看作正統教派，並从他那里吸取了大量柏拉图主义。否則，人們是将以怀疑的眼光来看待柏拉图主义的。

这本书是以詩和散文交替写成：鮑依修斯自称时，用散文，而哲学，則以詩句作答。书中很有些类似但丁的地方，但丁在其著作《新生》(Vita Nuova)中无可置疑曾受过他的影响。

这部被吉朋正确地称为“宝典”的书，一开始就声称苏格拉底，柏拉图和亚里士多德是真正的哲学家；而那些被俗众錯认为是哲学之友的斯多葛派、伊壁鳩魯派和其他一些人則是些冒充者。鮑依修斯声称他遵从毕达哥拉斯的命令去“追随上帝”（而非基督的命令）。幸福和蒙福一样是善；而快乐則不是。友誼是一件极其“神圣的事情。”书中有很多伦理观念与斯多葛派的学說相吻合，並在事实上大部分取材于塞涅卡。书中尚有一段用韵文写的《蒂迈欧篇》篇首的概要。随后便是大量純粹柏拉图式的形而上学。他告訴我們說，不完善，是一种缺欠，它意味着一种完善的原形的存在。关于恶他采用了缺乏学說，他继而轉入了一种泛神論，这本該使基督徒大为惊駭，但事实上却因某种原因並未导致这种情况的发生。他說蒙福和上帝二者都是首善，因而是同等的。“人因获得神性而享幸福。”“凡获得神性的人就变成神。因而每一个

幸福的人都是一位神，然而上帝本来只有一位，但由于人们的参与却可能有許多位。”“为世人所营求之物的总和，根源与原因应该被正确地理解为善”。“上帝的本质只在于善而不在于其他。”上帝能作恶嗎？不能！所以恶是不存在的，因为上帝能做一切事。善人总是强盛的，而恶人总是軟弱的；因为二者都向往善，而只有善人才能得到善。恶人若逃避惩罚則比接受惩罚更为不幸。* “智者的心中不存仇恨。”

以該书风格而論，其类似柏拉图的地方多于其类似普罗提諾的地方。书中沒有絲毫当代那种迷信与病态的迹象，沒有罪孽的縈繞以及过分强求那不可及的事物的傾向。书中呈现一片純哲学的宁靜——它是如此宁靜，假如該书写成于順境，或可被視為孤芳自賞。但是該书却是著者被判死刑后在獄中写成的。这和柏拉图笔下的苏格拉底的最后时刻是同样令人贊叹不已的。

除非在牛頓以后，我們再也找不到一种与此类似的世界观。现在我要把书中的一首诗全文引用于下，这首诗在哲学含义方面和波普的《人論》(Essay on Man)很相似。

你如果以最純洁的心
观看上帝的律令，
你的两眼必須注視着太空，
它那固定的行程維系着众星在和平中运行。
太阳的光焰
並不阻碍他姊妹一行，
連那北天的熊星也不想
叫大洋的浪花遮掩她的光明。

* 美国版(紐約, 1945)在此有：(注意，地獄的惩罚就不能这么说) ——中译本编者

她虽然看到
众星在那里躺臥，
然而却独自轉个不停
远远地隔开海洋，高高地悬在太空。
黄昏时节的反照
以其既定的行程預示出
暗夜的来到，
但那晓星則先白昼而隱掉。
这相互的爱情
創造出永恒的途径，
从众星的穹蒼之上
除去一切傾軋的根源，除去一切战争的根源。
这甜密的和諧
用均等的紐帶束縛住
所有元素的本性
使那些潮湿的事物屈从于干燥的事物。
刺骨的严寒
燃起了友誼的烈焰
那升騰的火直升到至高之处，
留下这大块的土地沒入那深处的故淵。
万紫千紅的物华
在阳春发出馥郁的香花，
在炎夏产出成熟的五谷
在凉秋帶來碩果累累的枝極。
上天降下陣陣的暖雨
再为严冬把湿度添加。

举凡生活在地上的众生
都受到这些规律的滋养和育化。
当他們一旦死去，
这些规律又把它們带到各自的际涯。
彼时造物者高高坐在天上，
儼然把統馭着全球的繩在拿。
他作为它們的王
以显赫的权力君临着万物。
它們由他得生，蕃衍，和跃动
他作为它們的法律和法官對他們加以統轄。
凡以最快的速度
疾馳于其行程的
經常為他的大能引向后部，
有时更突然迫使它們的进程就此停住。
若非他的大能
限制它們的暴躁，
把那狂奔不息者納入這圓形的軌道，
那至今裝飾一切的
凜然的律令
怕早已破灭毀銷，而
万物也将远离其太初以来的面貌。
这强有力的爱
普及于一切，
一切返本还原
寻求至善的众生。
若非爱情将

世間的事物

帶回首先給予其本质的根源

世間將沒有什麼得以持續久遠。

鮑依修斯，始終是狄奧都利克的朋友。鮑依修斯的父親作過執政官，他自己作過執政官，他的兩個兒子也曾作過執政官，他的岳父西馬庫斯（可能是關於勝利女神塑像問題和聖安布羅斯發生過爭執的那個西馬庫斯的孫子）在哥特王的宮廷里曾是一名顯要人物。狄奧都利克任用鮑依修斯改革幣制，並任命他用日晷滴漏等器具使那些略輸文采的蠻族諸王不勝驚訝。他之未陷於迷信，在羅馬貴族世家中也許不象在其他地方似地那樣獨特；但加之他那淵博的學識和對公益事業的熱忱却使他成為當代一個絕無僅有的人物。在鮑依修斯生前兩世紀，和死後十世紀之間我想不出有哪個歐洲學者象他那樣不囿於迷信和狂熱。他的優點尚不僅在於消極方面；他高瞻遠矚，處世公正，和精神崇高，即使在任何時代，也得算為一個不平凡的人物；因而就他所處的时代而論，更是令人十分驚異。

鮑依修斯中世紀的聲望，部分由來於他被人認為是阿利烏斯教派迫害下的殉教者。——這種看法始於他逝世後的二三百年間，他在帕維亞雖曾被視為聖徒但實際上並未受過教會的正式冊封。賽瑞利雖是聖徒，鮑依修斯却不是。

鮑依修斯處決後的第二年，狄奧都利克也死去了。翌年查士丁尼登基。他統治到公元 565 年。在他漫長的統治期中他盡量做了許多壞事和一些好事。當然他主要是以他的法典著稱。但我並不想冒昧涉及這個題目，因為這是一個屬於法律家的問題。他是一個極其虔誠的人。為了顯示他的虔誠於即位後的第二年把當時

仍在异教統治下的雅典的哲学学校都封閉了。被逐的哲学家們紛紛逃往波斯，並在那里受到波斯王的礼遇。但波斯人多妻和乱伦的习俗——如吉朋所說，竟使他們受到超乎哲学家所应有的震駭。于是他們便重返家园，並从此消声匿迹以致于湮沒而无聞。在查士丁尼建立了这次丰功伟績之后的第三年（532年），他开始了另一件更值得称贊的大事，——圣索菲亚教堂的建筑。我还未曾见过圣索菲亚教堂，但我却见过拉溫那地方同世代的美丽的鑲嵌，其中包括查士丁尼和帝后狄奥都拉的肖像，他們二人事奉上帝时都很虔誠，不过皇后却是皇帝由馬戏团中选来的一个水性楊花的女子。但更坏的却在于她倾心于基督一性論。

丑事說到这里已經够多了。关于皇帝本人，我可以高兴地指出，即使在“三禁令”問題上，也还是个无可非議的正統教派。这是一场令人厌烦的爭論。卡勒西頓會議曾宣布三个有奈斯脫流斯教派嫌疑的教父为正統教派；狄奥都拉和其他許多人接受了會議中其余的一切決議后，唯独不接受这一決議。由于西方教会毫无保留地拥护會議的一切決議。所以激起皇后对教皇施加迫害。查士丁尼异常宠爱她，她于公元548年逝世。此后，他就象維多利亞女皇追念已故女王駙馬般地追念她。从此他終於陷入了基督身体不朽論的异端。和查士丁尼同时代的一位历史家——埃瓦格流斯写道：“他即于死后获得了恶行的报应，于是便走到地獄审判官的面前去寻求他应得的公义。”

查士丁尼急于尽量收复西羅馬帝国的疆域。公元535年他侵入意大利，並于最初对哥特人取得了迅速的胜利。天主教居民欢迎他；而他也是代表羅馬来抗击蛮族的。其間哥特人卷土重来，因而使战争持續了十八年之久。这时羅馬和意大利大部分地区遭劫的程度远远超过了蛮族入侵的时期。

羅馬淪陷過五次，三次淪陷於拜占庭，兩次淪陷於哥特人並淪落為一個小城鎮。一度為查士丁尼或多或少收復的非洲也有過同樣的遭遇。起初他的軍隊曾受到歡迎；以後人們便察覺到拜占庭行政的腐敗，和苛捐雜稅的危害。最後許多人竟寧願哥特人或凡達爾人卷土重來。然而羅馬教會却因查士丁尼信奉正統教義，一直到他的晚年都在堅決地支持他。他未曾企圖再次征服高盧，一方面由於距離遙遠，一方面也由於弗蘭克人屬於正統教派。

公元 568 年，查士丁尼死後三年，意大利遭到了一個凶悍的日耳曼新興部族倫巴底人的侵犯。他們與拜占庭間的戰爭時斷時續地進行了二百年之久，幾乎到了查理曼大帝時才終止。拜占庭一城一池地失去了意大利；在南部，他們必須抗拒撒拉森人。羅馬在名義上仍屬於拜占庭，而教皇們也以恭順的態度對待東羅馬帝國的諸帝。然而在倫巴底人入侵後，皇帝們在意大利大部分領土上便很少，或甚而根本沒有什麼權威了。意大利文明的毀滅適值這個時期，一些逃避倫巴底人的難民建立了威尼斯，這並不象傳說所認定的那樣：說該城是逃避阿替拉的難民所建。

第六章 聖邊奈狄克特與大格雷高里

公元六世紀及以後幾世紀連綿不斷的戰爭導致了文明的普遍衰退，在這期間中，古羅馬所殘余的一些文化則主要借教會得以保存。但教會對這項工作卻做得不夠完善，因為那時甚至最偉大的一些教士也都趨向於宗教狂熱和迷信，而世俗的學問是被認為邪惡的。儘管如此，教會的諸組織卻創始了一穩固的體制，後來，使學術和文藝能在其中得以復興。

在我們所論及的时代里，基督教会有三种活动，值得特別注意：其一，修道运动；第二，教廷的影响，特别是在大格雷高里治下的影响；其三，通过布教的方式使信异教的蛮族改奉基督教。关于以上三項，我将依次稍加論述。

大約在四世紀初叶，修道运动同时肇始于埃及和叙利亚。修道运动有两种形式：独居的隱士和住修道院的僧侶。第一位虔修的隱士圣安东尼，約于公元 250 年誕生于埃及，並於公元 270 年左右开始隱居。他在离家不远的一間茅舍里独居了十五年之后；又到遙远的荒漠中住了二十年。然而他却声名远揚，使得大批群众渴望听他讲道。于是，他于公元 305 年前后出世讲道，並鼓励人們过隱居生活。他实行极端刻苦的修行，把飲食，睡眠，减少到仅能維持生命的限度。魔鬼經常以色情的幻象向他进攻，但他却毅然抗拒了撒但恶毒的試探。在他晚年的时候，塞伯得^①地方竟住滿了因他的榜样和教誨所感悟的隱士。

数年后，——大約在公元 315 年或 320 年左右，另一埃及人，帕可米亚斯，創辦了第一所修道院。这里的修道僧过着集体生活，沒有私有財產，吃公共伙食，守共同的宗教仪式。修道院制度並非以圣安东尼的方式，而是以这种方式贏得了基督教世界。在帕可米亚斯派的修道院中，修道僧从事許多工作，其中以农业劳动为主，以免把全部時間用于抵御肉欲的种种誘惑之上。

大約与此同时，在叙利亚和美索不达米亚也出现了修道院制度。这里，苦行实施得远甚于埃及。柱上苦行者圣謝米安，和其他主要隱士都是叙利亚人。修道院制度是由东方传到了操希腊語言的諸国家，这主要須归功于圣巴歇尔(公元 360 年左右)。他的

① 埃及塞伯斯附近的荒野。

修道院，苦行程度較差；並附設有孤儿院，和男童学校。（並不專為準備當修道僧的男童所設）。

修道院制度最初是個完全獨立於教會組織之外的自發運動。使修道院制度和教士融合在一起的是聖阿撒那修斯。同時部分上也是由於他的影響，才確立了修道僧必須身兼祭司之職的常規。公元 339 年當他住在羅馬時，他又把這一運動傳於西歐。聖杰羅姆為促進這一運動做了很多工作，聖奧古斯丁又把這一運動傳布於非洲。圖爾的聖馬丁在高盧，聖帕垂克在愛爾蘭也都創辦了修道院。埃奧那的修道院則系聖科倫巴於公元 566 年時所創辦。起初，當修道僧尚未納入教會組織之前，他們曾成為宗教糾紛的根源。首先，在僧侶中，無法區別，誰是真誠的苦行者，誰是因迫於生活困窘，看到修道院生活較為舒適，而作了修道者。還有另外一種困難：修道僧對他們所喜愛的主教往往給以狂烈的支持，致使地方宗教會議（並甚至使全基督教會議）陷入異端。確定一性論的以弗所地方宗教會議，（並非全基督教會議）就曾處於修道僧的恐怖統治之下。若非教皇的反對，一性論者也許獲得了永久的勝利。但在後世，却未再發生過這類騷亂事件。

早在公元三世紀中葉，在沒有男修道僧以前，似乎已有了修女^①。

清潔被視為可憎之事，虱子叫做“上帝的珍珠”，並成為聖潔的標志。男聖者與女聖者會以除非必須涉水過河之外腳上從未沾過水而自豪。在以後的世紀里，修道僧卻做了許多有益的事：他們擅長農藝，有的還維持或復興了學術。但在早期，尤其是在遁世修行的階層之中，則全非如此。那時大部分僧侶不從事勞動，除了宗教

① 美國版在此有：“其中有些修女竟把自己關在墓穴之中”一句。——中譯本編者

指定的书籍之外,什么书都不讀,並且以一种全然消极的态度来对待道德,視道德为规避犯罪,尤其是规避犯肉欲之罪。圣杰罗姆确曾把自己的藏书携往沙漠,但他后来却认为这是犯了一桩罪。

西方修道僧制度中,最重要的人物是圣边奈狄克特,也就是边奈狄克特教团的締造者。他于公元 480 年左右誕生于斯波萊脫附近翁布瑞亚地方的一个貴族家庭中。二十岁时,他抛开了羅馬的奢靡和宴乐,跑到一个孤寂的洞穴中,在那里住了三年。此后,他生活过得不再那样孤独了。並於公元 530 年左右創立了著名的蒙特·卡西諾修道院,他为該修道院起草了“边奈狄克特教规。”这个教规适合于西欧的风土,对修道僧的苦行要求得不象一般流行在埃及和叙利亚地区的那样严格。当时在过度苦行方面有过一种不足为訓的竞赛。誰愈是极端地实践苦行,誰就愈被认为神圣。边奈狄克特終止了这种竞赛,並宣布超过教规以外的苦行須經修道院长准許后方得实行。修道院长被授予大权;他的选举属于終身任职性质。(在教规和正統教义范围内)他对他的修道僧几乎是实行专制般的統治。修道僧不得再象以前那样,可以任意由一处修道院轉入另一处修道院。边奈狄克特派僧侶,在后世虽然以博学著称,但在初期他們的閱讀却只限于虔修用的书籍。

凡是組織都各有其自己的生命,並不以其締造者的意志为轉移。于此,最显著的例証就是天主教会,天主教会是会使耶穌甚而保罗大吃一惊的。边奈狄克特教团則是个較小的实例。修道僧必須宣誓保持清貧、順从和貞洁。关于这一点吉朋批評說:“我在某一地方曾听到或看到一个边奈狄克特派修道院长坦率的自白:‘我那清貧的誓言每年給我带来十万克郎;我那服从的誓言把我提升到一个君主般的地位,’但我却忘記他宣誓貞洁的結果了。”^①

^① 吉朋著:《羅馬帝国衰亡史》,第 37 章,注 57。

虽然如此，該教团背离了創始人的意願也並非全为憾事，尤其在学术方面更是如此。蒙特·卡西諾的圖書館是有名的，晚期边奈狄克特教派修道僧对学术的嗜好，曾在許多方面予世界有过貢獻。

圣边奈狄克特从蒙特·卡西諾修道院的建立时起，到公元543年死去时为止一直住在該修道院。在属于边奈狄克特教团的大格雷高里尚未立为教皇之前不久，蒙特·卡西諾修道院曾遭到伦巴底人的劫掠。修道僧逃往羅馬；但待伦巴底人的狂怒平息后，他們又紛紛回到蒙特·卡西諾。

从教皇大格雷高里在公元593年所写的對話集中，我們得知很多有关边奈狄克特的事迹。“他在羅馬受过古典文学教育。但当他见到許多人由于研究这类學問而陷入放蕩、荒淫的生活之后，他便轉身撤回刚刚踏进尘世的双脚，唯恐相习过深，同样墜入无神的危險深淵；因此，他抛掉了书籍，舍弃父亲的家財，帶着一颗专誠事奉上帝的决心，去寻找一个什么地方，用以达成自己的神圣心願；于是，他就这样飽学而无知和不学而智慧地离开了家門。”

他当即获得了行奇迹的本領，第一个奇迹是用祈祷修好了一个破篩子。鎮上的市民把这篩子挂在教堂門口，“許多年后，甚至到了伦巴底人入侵的时代，还依旧挂在那里。”他丢开了那篩子，走进了他的洞穴。这地方只有一个朋友知道，这个朋友秘密地用一条绳子把食物系給他，绳上系着一个响鈴，以便在送食物时通知这位圣徒。可是撒但却向绳子投了一块石子，把绳子連鈴鐺都打坏了。虽然如此，这个人类的仇敌妄想断絕圣徒食物供应的企图却終未得逞。

边奈狄克特在洞穴中住滿了上帝旨意所要求的日数之后，我們的主便在复活节那天向某一位祭司显现；把隱士的所在默示給他；並吩咐他和該圣徒共进复活节的筵席。大約与此同时；有些牧

羊人也发现了他。“起初，当他们由灌木丛中偶然发现他时，他穿着由兽皮做成的衣服，他们当真还以为这是一只什么野兽之类的东西，但等他们结识了这位上帝的仆人之后，其中许多人便因他而把原来野兽般的生活一变而为蒙恩、虔敬和献身的生活了。”

边奈狄克特，象其它隐士一样，遭受过肉欲的诱惑。“恶魔使他忆起从前见过的一个女人，这个回忆在上帝仆人的灵魂中，唤起了强烈的淫念。它有增无已、几致使他屈服于享乐，并兴起了离开荒野的念头。然而在上帝恩惠帮助下，他突然清醒过来了；当他看到附近长着许多茂密的荆棘和丛生的荨麻时，他立即脱下衣服，投身在内翻滚了许久，以致当他爬起来之后，他已可怜地弄得全身皮开肉绽：他就这样借着肉体的创伤医治了灵魂的创伤。”

在他名声远扬之后，某修道院僧众，曾因他们的院长新近去世，而邀请他去主持该院。他接职后硬要他们遵守严格的戒律，致使众修道僧在一次盛怒之下，决定用一杯鸩酒对他进行毒害。然而当他在杯口上画了一个十字之后那杯便立即粉碎了。于是他又重返到荒野中去。

筛子的奇迹并非圣边奈狄克特所行唯一致用的奇迹。一天，一个善良的哥特人用一把钩镰芟夷荆棘，镰头忽然从柄上脱落，掉进深水之中去了。边奈狄克特得悉之后，将镰柄放进水中，这时镰头便立即漂浮起来，自动地接到镰柄上去。

一个邻区祭司，因嫉妒这位圣徒的名声而赠他一块有毒的面包。然而边奈狄克特却奇妙地得知这是一块有毒之物。他习惯于喂养一只乌鸦。当乌鸦在发生问题那天飞来时，这位圣徒便对它说：“我奉我主耶稣基督的名吩咐你衔起这块面包来，把它丢在一个人迹不到的地方。”乌鸦照办了，在它飞回来的时候他照例喂给它当天的食物。这恶毒的祭司，看到无法杀害边奈狄克特的肉身，

乃决定戕害他的灵魂，因而打发七个赤身裸体的少妇进了他的修道院。这位圣徒唯恐某些青年修道僧因受诱惑而去犯罪，故而自行离去，以便使那个恶毒的祭司不再发生行这种恶事的动机。以后这个恶毒的祭司终因住房的天花板倒坍下来而被压身死。这时有一位修道僧追踪到边奈狄克特那里告诉他这个消息，这修道僧一面表示愉快，一面请求他重返原来的修道院。边奈狄克特对犯罪者的死亡表示了哀悼，并对那称快的修道僧课以苦行。

格雷高里不仅谈到圣边奈狄克特所行的一些奇迹，同时也不时乐于叙述圣边奈狄克特生涯中的一些事迹。在他创建了十二所修道院最后重返蒙特·卡西诺时，那里有一所纪念亚波罗的礼拜堂，仍然被乡民作为异教崇拜之用。“一直到那时，这些疯狂的异教群众仍然去献那罪恶深重的祭品。”边奈狄克特毁坏了他们的祭坛，代之以一所教堂，并且劝化附近的异教徒改信了基督教。这时撒但感到了烦恼：

“这个人类的夙敌，不把这件事当作好事对待，现在他竟不在私下，或在梦中出现，而是公开呈现在那圣教父的眼前，并且大声诉说他伤害了它。修道僧们虽听到它的喧闹，却看不到它的形体：但当尊敬的教父向他们述说时，撒但却以凶险残暴的姿态出现在他面前，它张牙舞爪，嘴中喷着热气，眼中射出烈焰，活象要把他撕碎了似的：所有修道僧都听见了魔鬼对他所说的话；它首先呼唤了这位圣徒的名字，但是我们这位上帝的仆人却不屑于回答它，于是它便开始了一阵冷嘲热骂：它首先喊‘蒙福的边奈特’，但却发现他始终不回答它，于是它马上改变了腔调说道：‘该咒诅的，而不是蒙福的边奈特：你与我有什么相干？你为什么要这样迫害我？’”故事到此为止；人们由此推想撒但终于在绝望中放弃了挣扎。

我已从这些对话中作了较长的引证。它们的重要性有三个方

面。第一，圣边奈狄克特的教规，后来成为西欧所有修道院（除去爱尔兰的修道院，或一些由爱尔兰人建立的修道院之外）的典范。然而对于圣边奈狄克特的生平来说，这些对话却是我们的认识的主要来源。第二，它们这些对话描绘出公元六世纪末叶，最文明的民族精神领域的一幅最生动的图画。第三，这些对话为教皇大格雷高里所写成，他是西欧教会中第四位和最末一位博士，并且在政治方面是个最杰出的教皇。以下我们就要对他加以重点叙述。

諾桑普頓副監督，^① W.H. 赫頓牧師斷言大格雷高里是六世紀最伟大的人物；他說只有查士丁尼皇帝和圣边奈狄克特是他的匹敌。他們三人誠然对未来的时代起过深远的影响：查士丁尼由于他的法典，（並不是由于他的武功，因为那些都是暫時的）；边奈狄克特由于他的教规；而大格雷高里則由于他所带来的教廷权的增長。在我所引用的那些對話中，他虽然显得稚气和輕信。但是作为一个政治家，他却非常机敏，专擅和十分清楚地体会到：面对着一个复杂，变化靡常的世界他能有些什么成就。这一对照是颇为令人惊奇的：在行动上最有力的人物往往在精神上却属于第二流。

大格雷高里，是以格雷高里为名的初代教皇，約在公元 540 年生于羅馬一个富有的貴族之家，他的祖父于鰥居后好象也曾做过教皇。他本人在青年时代时有过一所宮殿和巨大的財產。他受过当时人們认为良好的教育，虽然这并不包括希腊語文知識，尽管他在君士坦丁堡住有六年之久，然而却从未学会希腊語文。公元 573 年他做过羅馬市市长，但是因为宗教需要他，所以他便辞去了市长的职务，为建立修道院和調济貧民，捐献了所有的家財。他

① 《劍橋中世史》，第 2 卷，第 8 章。

把自己的宮殿变做了僧舍，而自己則变成一个边奈狄克特派教士。他专心致力于虔修和苦行，致使自己的健康受到长期的損害。教皇裴拉鳩斯二世看中了他的政治天才，派他住君士坦丁堡充当他的全权公使。因为羅馬自从查士丁尼时期起就在名义上臣服于君士坦丁堡。格雷高里从公元 579 年至 585 年住在君士坦丁堡，在东羅馬皇帝的宮廷中一面代表羅馬教廷的利益，一面代表教廷神学不断与东羅馬帝国的僧众进行商討，因为他们比西羅馬帝国的僧侶較易傾向于异端。这时君士坦丁堡的大主教主张一种錯誤的见解，他认为我們复活后的身体将是无法触及的。大格雷高里终于拯救了皇帝，防止他远离真实的信仰。虽然如此，他却未能說服皇帝出兵攻打伦巴底人，从而完成他出使的主要目的。

从公元 585 年至 590 年的五年間格雷高里在他的修道院里做院长。以后教皇逝世了，于是格雷高里便继任为新教皇。那是一个艰难的时代。但也正是由于时代的混乱，才給予一个能干的政治家提供了极大的机会。伦巴底人正在劫掠意大利；西班牙和非洲由于拜占庭的衰微，西哥特人的萎靡和摩尔人的掠夺，竟陷于一种无政府状态。在法兰西存在着南北之間的战争。不列顛在羅馬治下虽信奉基督教，但自从入侵以后又轉入了异教信仰。那里还有阿利烏斯教派的残余者，“三禁令”的异端尚未消灭尽淨。这騷乱的时代甚至影响了一批主教，使他們中間許多人远远不再成为人們的楷模。圣职买卖到处盛行，一直到公元十一世紀后半期时为止仍是一件急待矫正的弊端。

格雷高里以全副精力和智力向所有这些困难的根源搏斗。在他继任教皇之前，羅馬主教，虽被人們公认为教阶制中的最高人物，但在其主教管区以外並不认为有任何管轄权。譬如，圣安布洛克斯曾与当年的教皇相处得甚为融洽，但显然他却絲毫未把自己看

成是教皇权威的属下。格雷高里，部分由他本人的道德品质，部分也由于当代流行的无政府状态，居然能成功地主张他的权威，不但为全体西方教士们所公认，而且在较小的程度上甚而获得了东方教士们的承认。在全体罗马世界中他主要借着同主教们和俗界统治者们通信的方法，但有时也间用其他方法，来行使他的权威。他所著的教牧法规含有对主教们的劝告，在整个中世纪初期里产生了很大的影响。这本教规旨在作为主教们的职务指南，而且也这样为他们所接受。这本书本来是为拉温那的主教写的，但同时他也把它送交赛比耶的主教。在查理曼治下，主教们在授任圣职时才得被授予此书。阿尔弗莱德大帝把这本书译成盎格鲁·撒克逊语。在东罗马则以希腊文刊行于世，它对主教们给以健全的、即或并不惊人的忠告，有如劝告他们不可玩忽职务等。同时书中也告诉他们不可批评那些统治者，如果他们不听从教会的劝告，那末却须使他们经常受到地狱劫火的威胁。

大格雷高里的信札是非常有趣的，它们不止显示出他的性格，同时也描绘出他所处的时代。除了对皇帝和拜占庭宫廷的贵妇人以外，他的口吻竟然有如一个校长——有时称赞，经常斥责，对自己发号施令的权限从未有过丝毫的犹豫。

让我们拿他在公元 599 年所写的信做个实例。第一封是他写给撒丁尼亚岛上卡格利亚利主教的信。这人虽已老迈，但却道德败坏。信中的一部分这样说：“有人告诉我，你在主日行庄严弥撒之前竟出外用犁去翻献礼人的农作物……在庄严弥撒之后你又肆无忌惮地拔掉那块土地的界标……如果你体察到我们原谅你头发斑白，那末，老头儿，今后你可要好好反省，在行为上切忌轻举妄动，在举止上切忌蛮横恣睢。”关于这个问题他同时还写信给撒丁尼亚俗界的权威人士。这个主教又因收取主丧费用受到申斥；以

后他又因允許一位改宗的犹太人在犹太会堂里放置了一个十字架和一座圣母像而受到申斥。此外，格雷高里尚得悉該主教同另外一个撒丁尼亚的主教未經大主教許可竟然私自出外旅行；当然这也是必須禁止的。接着就是致达尔馬其亚总督的一封很严厉的信，信中說：“我們看不出你在哪一点上能使上帝或人滿意”；“鉴于你想討好于我們，所以你應該在这种事情上，用全副心意和眼泪来滿足你的救主。”至于这可怜的人到底做了些什么事，我則一无所知。

以下的一封信是給意大利总督卡里尼克斯的。信中祝賀他战胜了斯拉夫人，並且指示他怎样处理伊斯特利亚地方违犯了三禁令的异端派問題。关于这个問題他也曾写信給拉溫那主教。有一次我們竟破例见到格雷高里給叙拉古主教写的一封为自己辯护，而不指責別人的信。这次所討論的問題是有重大意义的。問題在于当弥撒进行到某一点时应否呼阿利路亚。格雷高里說，他的用法並不如叙拉古主教所指，是出于屈从拜占庭政府的結果，它是經由蒙福的杰罗姆而起源于圣雅各的。因此那些认定他过分屈从希腊用法的人們是錯誤的。（与此类似的一个問題，曾造成俄罗斯旧教徒分裂的原因之一）

有許多信是写給蛮族男女統治者們的。法兰克女皇布吕尼希勒德曾为自己請求一領賜給法兰西某主教那样的白羊毛袈裟。格雷高里虽願答应她的請求；但不幸她所派的使者却属于分裂派。他写信給伦巴底王阿吉魯勒夫庆賀他与敌方媾和。他写道：“因为，倘若未能达成和議，除了使可怜的农民——其劳动对双方都有裨益——繼續流血；并給交战两方带来罪孽与危机之外，还能得到些什么結果呢？”他同时並写信給阿吉魯勒夫的妻子，狄奥德琳达皇后，叫她劝导丈夫坚持为善。他再次写信給布吕尼希勒德譴責

在她国内发生的两件事。一项是俗人未經普通祭司的試用期可以立即升任主教；另一项是准許犹太人拥有基督教徒作奴隶。他給狄奥都利克和狄奥代貝特，法兰克王国的两位国王写的信中說，由于法兰克人模范的虔誠，他本想只說些令人欣慰的事，然而他却情不自禁，必須指出在他們王国里盛行着圣职买卖罪。他也写信給图林地方的主教談到該主教所受的委屈。他給蛮族統治者写过一封彻头彻尾属于恭維性质的信；这信是写給西哥特王理查的，这人过去曾是个阿利烏斯教派，于公元 587 年改信了天主教。为此，教皇奖給他一把小钥匙，“这把小钥匙含有当年拘鎖圣使徒彼得頸項时所用鎖鏈上的鉄，它可以从蒙神祝福圣使徒彼得最圣洁的身上带来祝福，这条拘鎖过他頸項使他殉道的鎖鏈，可以解除你家人所犯的一切罪愆。”我希望这位国王陛下嘉納了这项礼品。

关于以弗所异端宗教會議，他对安提阿的主教有过以下指示，指示中說：“我們曾听說，东方教会中，除非用金錢賄买，就没有一个人能得到圣职。”——主教必須竭尽全能矫正这种事态。馬賽的主教因为毀坏了某些被人尊崇的偶像而受到申斥：偶像崇拜誠然是錯誤的，然而，偶像毕竟是有用之物，因此，應該加以尊重。高卢的两位主教受到了譴責，因为有一个妇女先是当了修女以后又被迫結了婚。“果真如此，……你們二人应当从事雇佣劳动，因为你們不配作为牧者。”

以上是他一年中发出信件的一小部分。有如他在本年度的一封信（CXXI）中所慨叹，这也就无怪乎他找不出时间来从事宗教的默想了。

格雷高里並不欣賞世俗學問。在他写給法兰西韦恩的主教德西德流斯的信中說：“我們听到一件提說起来都不免赧顏的消息。人們說你的‘弟兄們’[其实就是你]习惯于对某些人讲解語法。对

此我們不但非常不滿，而且十分惱怒，以致我們把以前所說過的一切都化為嘆息和悲傷，因為讚美朱比特的話語斷然不能出于頌揚基督的口中……正是由於這種事在關係到祭司時極堪咒詛所以越發有必要通過真憑實據，徹底查清這事的真相。”

一直到蓋爾伯特，亦即賽爾維斯特二世時期為止，教會內對異教學術的敵視延續了至少有四個世紀。從十一世紀以來，教會才對俗界學術抱有好感。

格雷高里對皇帝的態度比對蠻族諸王的態度要更為崇敬。他在寫信給一位住在君士坦丁堡的通訊者時說：“凡為最虔誠的皇帝所喜愛的，無論他怎樣吩咐，盡都在他的權能範圍之內。他怎樣決定，就怎樣去辦。只要他不使我們牽連上撤職處分〔關係到正統派主教的〕就行。再有，倘若他的所作所為合乎教規，我們就要追隨。倘若不合乎教規，我們就要忍受，但要以我們自身不致犯罪為限。”摩立斯皇帝被一個無名的百夫長，弗卡斯所領導的叛亂廢黜了。於是這個暴發戶便獲得了帝位。他不但當着摩立斯殺害了他的五個皇子，而且隨後把這位老年的父親也一併殺掉。除了殉職以外，再無其它選擇的君士坦丁堡大主教當然只好為弗卡斯加了冕。但令人更為驚訝的則是格雷高里，他住在遠離羅馬生命比較安全的地方，竟然對篡位者和他的妻子，寫出令人作嘔的奉承。他在信中寫道：“諸國的國王們與共和國的皇帝之間，有以下不同之點，諸國的國王是奴隸的主人，而共和國的皇帝則是自由人的主人……願全能的上帝在每一思想上和行動上保守你虔敬的心〔也就是你〕常住於他的恩惠之中；願住在你心中的聖靈指引你去作一切應以正義和仁慈從事的事業。”在致弗卡斯的妻子麗恩莎皇后的信中說：“那長期加於我們頸項上的重負業經解除，代之以皇帝大權溫和的羈絆，為了你的帝國的安寧，試問有什麼舌，有什麼心得

以說尽想尽我們对上帝所亏負的感謝呢。”有人可能认为摩立斯是个恶人；其实他却是个很善良的老人。那些原諒格雷高里的辯护者們推諉，他不曾知道弗卡斯的暴行；但他是确曾知道拜占庭篡位者慣例的行为的，而且他又不得查清弗卡斯究竟是不是一个例外。

异教徒改宗对教会影响的增长是很重要的。在公元四世紀末叶之前烏勒斐拉斯或烏勒斐拉已使哥特人改了宗，——但不幸，他們改信了，为凡达尔人所信仰的阿利烏斯教派。然而，在狄奥都利克死后，哥特人却逐漸地改信了天主教：西哥特人的王，有如我們所见，在格雷高里期間采用了正統教派的信仰。弗兰克人从克洛維斯时代起就改信了天主教。爱尔兰人在西羅馬帝国灭亡以前經圣帕垂克劝化也改了教。帕垂克是一个薩摩塞特郡的乡紳^①，他从公元432年起到461年死去时为止一直住在他們中間。爱尔兰人相继在苏格兰和英格兰北部作了很多布道工作。在这些工作中最伟大的传教士是圣科伦巴；再有便是关于复活节的日期和其他重要問題曾給教皇格雷高里写过长信的科伦班。除去諾桑布利亚以外，格雷高里特別注意到英格兰的改宗。人人知道他在未当教皇之前，如何在羅馬奴隶市上见到两个金发藍珠的男孩。当有人告訴他这两个男孩是盎格魯人时，他立即回答說，“不，是安琪儿。”在他就任教皇以后，他派圣奥古斯丁前往肯特劝化他們。关于这次布教他給奥古斯丁，給盎格魯王爱狄尔伯特和其他人士写过許多信。他下令禁止毀坏英格兰的异教庙宇，但却指令毀去其中的偶像並把庙宇奉献給上帝作为教堂之用。圣奥古斯丁向教皇請示过一些問題，諸如堂表兄弟姐妹之間可否結婚，夜間行过房事的夫妇

① 至少伯里在关于該圣徒的传记里，是这样說的。譯者按：伯里(J. B. Fury)是爱尔兰当代有名史学家。

可否进入教堂(格雷高里說,可以,倘使他們已經洗淨),等等。这次布道据我們所知是成功的,而这也正成为我們直至今日仍为基督徒的原因。

我們目前所考察的这一段时期,具有以下的特征:当代的伟人虽較其他时代中的伟人逊色,但他們对于未来的影响却較为深远。羅馬法、修道院制度和教廷长久而深远的影响主要应归功于查士丁尼、边奈狄克特和格雷高里三人。公元六世紀的人們虽不如他們的前人那样文明,却比以后四个世紀的人們文明远甚,他們成功地創始了許多終于馴服了蛮族的制度。值得我們注意的是:上述三人中,有两人出身于羅馬的貴族,而第三人則为羅馬皇帝。格雷高里在某种正确的意义上來說,是最后的一个羅馬人了。他那命令人的語气虽为其职务所使然,却在羅馬貴族的自負中有其本能的根源。在他以后,羅馬城許多年代未曾产生过伟人。但就在羅馬城的衰落期,它却成功地束縛了征服者的灵魂:他們对于彼得圣座^①所感到的崇敬正是出于他們对凱撒宝座的畏惧。

在东方,历史的进程是不同的。穆罕默德誕生的那年,适值格雷高里年近三十岁的时候。

① 指羅馬教会而言。——譯者

第二篇 經院哲学家

第七章 黑暗时期中的羅馬教皇制

自从大格雷高里到賽尔維斯特二世的四百年間，教皇制經歷了許多次惊人的变迁。它曾不时隶属于希腊的諸皇帝^①；或有时隶属于西方的諸皇帝；並在其他时期更隶属于当地的羅馬貴族。虽然如此，公元八世紀和九世紀中，一些精明强干的教皇却乘机建立了教皇权力的传统。从公元 600 年起到 1000 年这一段时期，对于了解中世紀教会，以及它与国家的关系方面具有极其重要的意义。

教皇摆脱希腊皇帝获得了独立，这与其归功于他們自己的努力，毋宁归功于伦巴底人的武力——当然，教皇們对此是不存任何感谢之意的。希腊教会在很大程度上一直隶属于皇帝，皇帝认为既有資格决定信仰問題，又有任免主教以至大主教的权限。修道僧也曾努力爭取摆脱皇帝而独立，为此他們曾不时地站在教皇的一方。君士坦丁堡的大主教們，虽然情願归順于皇帝，但他們却絕不承认自己在任何程度上隶属于教皇的权力之下。皇帝为了抵抗意大利境內的蛮族，不时需要教皇的援助，这时他对教皇的态度恒比君士坦丁堡大主教对教皇的态度还要友好。

拜占庭被伦巴底人战敗以后，教皇們深恐自己亦将被这些强悍的蛮族所征服是不无理由的。他們借着与法兰克人結盟而解除

^① 希腊的諸皇帝：指东羅馬帝国的諸皇帝，因东羅馬帝国的諸皇帝大多数是希腊人。——譯者

了这一畏惧。当时法兰克人在查理曼领导下已征服了意大利和德意志。这一同盟产生了神圣罗马帝国，——該帝国曾有一个以教皇和皇帝之间的协调为前提的宪章。加洛林王朝迅速地衰頹了。教皇首先从其衰頹中获得了利益，公元九世紀末叶，尼古拉一世将教皇的权力提到前所未有的高度。当时国内普遍的无政府状态导致了罗马貴族的实际独立，公元十世紀时，他們控制了罗马教廷並带来了极其不幸的結局。教廷及一般教会，如何通过一次伟大的改革运动，从而摆脱了对封建貴族的隶属即将成为后面一章中的主题。

公元七世紀时，罗马仍处于諸皇帝的武力統治之下，那时的教皇們若不順从即須遭难。有些教皇，例如；霍諾留斯竟至順从了异端观点；另外一些教皇，如：馬丁一世終因反抗而遭到皇帝的囚禁。公元 685 年到 752 年間的大多数教皇均系叙利亞人或希腊人。由于伦巴底人越来越多地兼并了意大利，拜占庭的势力遂日趋于衰頹。皇帝伊扫利安人列奥，于公元 726 年頒布了圣像破除令，对此不仅整个西方，就連东方的大多数人士也都认为是异端。教皇們强烈地和卓有成效地反对了这一禁令；公元 787 年在女皇伊琳（最初为攝政者）治下，东罗马帝国废弃了圣像破除令异端。然而，与此同时西方发生的一些事件，却永远終止了拜占庭对罗马教廷的控制。

大約在公元 751 年，伦巴底人攻陷了拜占庭意大利的首都拉溫那。这事虽使教皇遭到伦巴底人的极大威胁，但也使他們脫离了对希腊皇帝全面的隶属关系。諸教皇由于一些原因更多地喜欢希腊人，而不喜欢伦巴底人。首先，諸皇帝的权力是合法的，而蛮族的国王若非为皇帝所册封，是被看做篡位者的；其次，希腊人是文明开化的；其三，伦巴底人是民族主义者，而教会則仍保持其罗

馬的国际主义。其四，伦巴底人曾为阿利烏斯教派，在他們改宗以后，他們仍旧带着某些令人厌烦的气味。

公元 739 年伦巴底人在国王留特普兰领导下企图征服羅馬，但遭到求援于法兰克人的教皇格雷高里三世的强烈反抗。克洛維斯的后裔，墨洛溫王朝的国王們已經失去法兰克王国中的一切实权；国家大权操于大宰相手中。当时的大宰相，查理·馬特尔是个非常精明强干的人，他和英国国王征服者威廉一样，也是个庶子。公元 732 年，他在图尔的决定性战役中打败了摩尔人，为基督教世界拯救了法兰西。羅馬教会为此本来應該感謝他，但他出于財政上的需要竟而攫取了教会的一些地产，因此降低了教会对他的功績的評價。但他和格雷高里三世于公元 741 年相继逝世，而他的后继者丕平，則使教会方面感到十分滿意。公元 754 年教皇司提反三世为了逃避伦巴底人曾越过阿尔卑斯山往訪丕平，並締結了一項証明对双方皆极为有利的协定。教皇需要軍事保护，而丕平則需要只有教皇才能賜予之物：正式承认他代替墨洛溫王朝最后一个君主，取得国王的合法称号。为了答謝，丕平把拉溫那和过去拜占庭总督在意大利的全部轄区贈給了教皇。由于这项饋贈无从期待君士坦丁堡当局的承认，所以这就意味着同东羅馬帝国在政治上的分离。

假如历代教皇隶属于希腊历代的皇帝，天主教会的发展将要迥然有所不同。在东方教会中，君士坦丁堡的大主教从未获得摆脱俗界当局的独立，或有如教皇所获得的那种高于其他教士們的优越性。起初所有主教均被視為平等，而东方在相当大的程度上一直固持着这种见解。尤其在亚历山大里亚、安提阿和耶路撒冷諸城中尙有其他东方的大主教，但在西方教皇却是唯一的大主教（然而自从回教徒入侵以后这一事实已經失去了它的意义）。在西

方——東方並不如此——俗人自從數世紀以來就大部分是文盲，這就給予西方教會以東方所沒有的方便。羅馬的聲譽凌駕于東方任何城市之上，因為羅馬兼有帝國的傳統，又有彼得、保羅殉道，以及彼得曾是第一任教皇等傳說。皇帝的威望或適足與教皇的威望相頡頏，但卻沒有一個西方的君主能夠這樣作。神聖羅馬帝國的皇帝們往往缺乏實權；此外皇帝的即位尚有待於教皇給予加冕。由於這些原因，教皇從拜占庭統治下獲得解放一事，對於教會之獨立於世俗王國，對於決定性地建立教皇政治用以管理西方教會乃是必不可缺的。

在這一時期里有過一些極其重要的文件，例如：“君士坦丁的贈予”和偽教令集，我們無須涉及偽教令集，但必須敘述一些有關“君士坦丁的贈予”的事項。為了給不平的饋贈披上一個古老的合法外衣，教士們偽造了一個文件，把它說成是君士坦丁皇帝頒布的一項教令，大意說，當他創建新羅馬時，他曾將舊羅馬以及其所有的西方領土贈給了教皇。作為教皇世俗權力基礎的這項饋贈竟被以後中世紀的人們信以為真。文藝復興時公元 1439 年它才為羅倫佐·瓦拉斥為贗品。他曾寫了一本“論拉丁語言幽雅”的書，而這種幽雅自然是八世紀作品所缺乏的。在他發表了這本駁斥“君士坦丁的贈予”的書和他的另一篇贊美伊壁鳩魯的論文之後，奇怪的是，他竟被當代熱愛拉丁文風勝於教會的教皇尼古拉五世任命為教廷秘書。雖說教皇對教會的領地的管轄權是以那項偽托的贈予為依據，然而尼古拉五世卻並未提議放棄教會所轄的領地。

這個有名文件的內容曾為 C. 戴利勒·伯恩斯概述如下：^①

在概述了尼西亞信條，亞當的墮落和基督的誕生之後，君士

① 我是在引用一本尚未出版的書，《第一歐洲》。

坦丁說他患了癲瘋病，由于多方就医无效因而前往求助于“朱比特神殿的祭司們”。他們建議他杀死一些嬰兒，並在嬰兒的血中沐浴，但由于嬰兒母親們的眼泪，他乃放还了她們。当夜，彼得和保罗向他显现，对他說塞尔維斯特教皇正隱居于苏拉克特的洞穴里，他会治好他的。于是他便来到了苏拉克特，这时“万国教皇”告訴他彼得和保罗不是神，而是使徒；並拿出他們的画像給他看，他认出这两个人正是上次显现时的人物，並在他所有的州长面前承认了这事。于是教皇塞尔維斯特指定他穿着馬毛衫进行一段时期的贖罪；然后給他施了洗礼。这时他看到有手从天上触及他。于是他的癲瘋病被治好了，并自此放弃了偶像崇拜。以后，他和他所有的州长們、元老院貴族以及全体羅馬人民考虑最好将最高权力让給羅馬的彼得教廷，並使其凌駕于安提阿、亚历山大里亚、耶路撒冷以及君士坦丁堡之上。然后他在拉特兰宮內建立了一所教堂。他把皇冠、三重冠和皇袍賜給了教皇。他把三重冠戴在教皇头上，並替教皇牽着馬韁。他“把羅馬，以及西方所有的省、县和意大利城市让給賽尔維斯特和他的后继者；永久作为羅馬教会的管轄区”；然后，他迁到东方，“因为在天上皇帝已經設置了主教权位和基督教首脑的地方，世俗的皇帝已不配再去掌权了”。

伦巴底人並不順从丕平和教皇，但他們却在屡次戰爭中为法兰克人所战敗。公元774年丕平的儿子查理曼終於进駐了意大利，彻底击败了伦巴底人，自认为他們的国王，然后占領了羅馬，並在此确认了丕平的贈予。当时的教皇哈德理安和列奥三世发觉在各方面促进查理曼的計劃是对他們有利的。查理曼征服了德意志的大部地方，以强烈的迫害手段使撒克逊人改信了基督教並于最后独自恢复了西方帝国，在公元800年的圣诞节由教皇加冕即

皇帝位。

神圣羅馬帝国的建立，在中世紀理論方面划了一个时代，但在中世紀实践方面却远非如此。中世紀是一个特别热中于法权虛构的时代，当时的虛构主张前羅馬帝国的西部地区在法律上仍隶属于君士坦丁堡的皇帝，而皇帝是被认为合法权威的唯一源泉。法权虛构的大师查理曼曾主张：帝国的皇位尚无人继承，因为統治东方的伊琳（她自称皇帝而不称女皇）是个篡位者，因为女人是不能做皇帝的。查理^①从教皇那里为自己的主张找到了合法根据。因而教皇与皇帝从最初就有过一种奇妙的倚存关系。無論是誰，若不經羅馬教皇加冕就不能做皇帝；另一方面，数世紀以来每一代强力的皇帝都主张有任免教皇的权限。中世紀法权的理論有賴于皇帝与教皇双方的决定；双方虽都为这种倚存关系而感到苦恼，但历时数世紀之久一直无法避免。他們彼此之間經常发生摩擦，这种摩擦时而有利于一方，时而有利于另一方。公元十三世紀里双方的斗争终于达到无从和解的地步。教皇虽获得了胜利，但不久以后却失去了道德上的权威。教皇和神圣羅馬帝国皇帝二者並存了几个世紀，教皇一直延續到现在；皇帝則延續到拿破仑时代为止。然而，所建立起来的关于双方各自权力的精致的中世紀理論，却在十五世紀时即失去了效力。这理論所主张的基督教世界的統一，在世俗方面被法兰西、西班牙以及英吉利等君主国的强权所摧毁；在宗教方面則为宗教改革所摧毁。

关于查理大帝^②和其随从的性格，盖哈特·澤里格博士曾概括叙述如下：^③

① 查理：指查理曼。 譯者

② 查理大帝：亦指查理曼。 譯者

③ 《劍橋中世紀史》，第2卷，第663頁。

在查理的宫廷里展开了波澜壮阔的生活。我們在那里既能看到豪华与天才，也能看到不道德的行为。查理一向不注意那些招致在他周围的人们。他本人并非一个模范人物，因而对于自己所喜欢的人或认为有用的人都能許以最大的自由。他虽被称为“神圣的皇帝”，但他的生活却显不出什么神圣。阿魯昆就曾这样称呼查理，并贊揚皇帝美丽的女儿罗楚德是一位嫵淑的女性，尽管她和梅因的罗得利克伯爵陈仓暗渡，生过一个男孩。查理离不开他的女儿們，他不允許他們結婚，因此，不能不使他得到这样的后果。另外一个女儿蓓尔塔和圣里其耶修道院虔誠的院长安吉尔伯特之間生过了两个男孩。事实上查理的宫廷是个恣情纵欲的生活中心。

查理曼是个精力充沛的蛮人，在政治方面与教会結成同盟，但他却不关心个人的虔誠。他既不会讀又不能写，但他却掀起了一次文艺复兴。他在生活上放蕩不羈的，同时又过分溺爱自己的女儿。但他却不遺余力地勸勉臣民过圣洁的生活。他和他的父亲丕平一样曾巧使传教士的热誠为自己在德意志扩张势力，並設法使教皇服从他的命令。教皇們都心滿意足地听从他的命令，因为当时的羅馬已成为一个蛮族的都市，如果没有外界的保护教皇自身的安全是毫无保障的，而且历次教皇的选举也早已变成了混乱的派系斗争。公元779年，地方的敌对者逮捕了教皇，把他投入監獄，並威胁要刺瞎他的眼睛。查理在世时似将开始一个新秩序，但他死后却除去一套理論以外什么也沒有遺留下来。

教会所得的利益，特别是教廷所获得的利益，比西羅馬帝国所得的利益更为稳固。在教皇大格雷高里三令五申下的一个修道僧团体劝化英格兰改信了基督教，因此英格兰比那些有主教、但习惯于地方自治的国家，对羅馬更为恭順。德意志的改宗主要是英格

兰传教士圣鮑尼法斯(公元 680—754)的功績。他是个英格兰人，曾是查理·馬特尔和不平的朋友，並且全面效忠于教皇。鮑尼法斯在德意志建立了許多修道院。他的朋友圣戈勒在瑞士建立了一所名为圣戈勒的修道院。根据某些权威者所述，鮑尼法斯曾按《列王紀上卷》中的仪式为国王不平举行过涂油式。

圣鮑尼法斯的原籍是德汶州，受教育于爱克塞特和溫彻斯特。他于公元 716 年去弗利西亚，但不久即返回。公元 717 年他去到羅馬。並於公元 719 年被教皇格雷高里二世派往德意志去劝化德意志人改教，以及对爱尔兰传教士的影响进行斗争（可以追忆的是：爱尔兰传教士曾对复活节的日期和削发的形式犯了錯誤）。他在取得相当成就之后，于公元 722 年回到羅馬，在羅馬被格雷高里二世任命为主教，並宣誓服从教皇。教皇給了他一封致查理·馬特尔的信，並任命他在劝化异教徒改教的使命之外，去镇压异教徒。公元 732 年他被提升为大主教；公元 738 年他到羅馬作了第三次訪問。公元 741 年教皇札卡理阿斯任命他为教皇使节並命令他去改革法兰克的教会。他建立了弗勒达修道院，並为这修道院制訂了一套比边奈狄克特教团还要严格的规章。然后他和撒尔兹堡的一名爱尔兰籍主教，維吉尔发生了一场爭論。維吉尔虽曾主张在我們的世界以外尙有其他世界，但也是一位被正式列入圣籍的人物。公元 754 年鮑尼法斯和他一同回到弗利吉亚后遭到异教徒的屠杀。德意志基督教之所以成为教皇派，而不成为爱尔兰派，主要是由于他的功績。

英格兰的一些修道院，特别是在約克州的那些修道院，在当代是具有重大意义的。羅馬統治期間的不列顛文明早已蕩然无存，由基督教传教士所导入的新文明几乎全部集中于全面直接仰賴羅馬的边奈狄克特派修道院。可敬的毕德是賈罗地方的一个修道

僧。他的学生埃克伯特，約克的首任大主教，建立了一所教育过阿魯昆的教会附属学校。

阿魯昆在当代的文化中是一重要人物。公元780年他于前往羅馬途中，在帕尔瑪謁见了查理曼。皇帝雇他教法兰克人拉丁語，和教育皇帝的家属。他在查理曼的宫廷里度过了大部分生涯，从事教育与建立学校。晚年他当了图尔的圣馬丁修道院院长。他著了一些书，包括一本用韵文写的約克教会史。皇帝虽然沒受过教育，却深信教化之功，他暂时緩和了黑暗时代中的黑暗。但他在这方面的的工作却为时很短。約克州的文化逐漸为丹麦人所毁灭，法兰西的文化也遭到諾曼人的破坏。撒拉森人袭击了意大利南部，攻克了西西里，並甚而于公元846年袭击了羅馬。总而言之，在西方基督教世界里公元十世紀堪称一最黑暗的时代；因为公元九世紀曾受到英吉利一些僧侶，以及約翰·司各脫这一杰出人物的拯救。关于后者，我即将作一較詳的介紹。

查理曼死后加洛林王朝的衰頹以及查理曼帝国的分裂，首先为教廷带来了利益。教皇尼古拉一世(公元858—867)曾把教皇的权力提到前所未有的高度。他和东西两羅馬帝国的皇帝們；和法兰西秃头王查理；和洛林王罗塔二世；以及几乎全体基督教国家的主教們发生过爭执；然而在几乎从所有的爭执中他都取得了胜利。許多地区的僧侶早已依附于地方諸侯，于是他便着手扭轉这种局面。他的两大爭端是关于罗塔二世的离婚事件，和关于君士坦丁堡大主教伊格納修斯的非法罢免事件。貫穿整个中世紀时期教会的势力，經常干預皇室的离婚問題。国王都是些刚愎自用的人，他們认为婚姻的不可解除是一项只限于臣民的教规。然而只有教会能締結神圣的婚姻，假如教会公布某項婚姻无效，那末就很可能引起王位继承紛爭或王朝战争。因此教会在反对皇家离婚事件和非

法婚姻事件中占有极其有力的地位。在英格兰，教会在亨利八世治下丧失了这种地位，但在爱德华八世治下又恢复了这种地位。

当罗塔二世申请离婚时，他获得了本国僧侣的同意。但教皇尼古拉却撤掉了默认这事的主教们，並全面拒绝承认该王的离婚申请。罗塔的兄弟皇帝路易二世为此曾进军罗马试图恫吓教皇；但终因迷信性恐惧的增长而撤退。于是教皇的意志终于获得了胜利。

伊格納修斯大主教的事件是饶有兴趣的，这事说明教皇在东方依然可以主张自己的权力。伊格納修斯因交恶于摄政王巴尔达斯而被免去大主教的职位；弗修斯迄今本为一俗界人士，却被提升为大主教，拜占庭政府请求教皇批准这件事。教皇派遣了两位使节前往调查；他们到达君士坦丁堡之后，因受到恫吓，竟而同意了既成事实。这件事曾在教皇前隐瞒了一段时期，但当教皇得悉这件事后，他便采取了断然的措施。並在罗马召集了一次宗教会议来讨论这个问题；他免去了一名使节的主教职务，同时又罢免了授予弗修斯圣职的叙拉古的大主教；他咒逐弗修斯；斥革所有經弗修斯授予圣职的人，同时並恢复了因反对弗修斯而被革职的人的职位。皇帝米凯尔三世为此十分恼怒，他给教皇写了一封忿懣的信，但教皇却回答说：“国王兼任祭司，皇帝兼任教皇的日子已成过去，基督教已把这两重职务分开了，基督徒皇帝关于永生问题需要教皇，但教皇除去在有关属世的事务方面是不需要皇帝的。”弗修斯和皇帝为了报复也召集了一个宗教会议，会上将教皇破门並宣布罗马教会为异端。过了不久，皇帝米凯尔三世遭到暗杀，他的继承者巴歇尔恢复了伊格納修斯的职位，並在这件事上公开地承认了教皇的权限。这一胜利发生于尼古拉死后不久，而又几乎完全归功于宫廷革命的暴发。伊格納修斯死后，弗修斯重新当了大主

教，从而扩大了东方教会和西方教会間的裂痕。因此，假如从长远着想，尼古拉在这件事上的政策不能說是胜利的。

尼古拉把自己的意志强加于主教們比强加于国王們更为困难。大主教們认为自己是非常伟大的人物，他們是不肯馴服于一个教会的君主的。然而尼古拉却主张主教的存在主要归功于教皇，当他在世时，他总算大致上成功地普及了这种见解。在这些世紀里，有过主教应该如何任命的重大疑問，主教們原先是由忠实的信徒从主教区城市中用口头选举出来的，其次也經常为附近教区主教們的宗教會議所选出；但也有时为国王或教皇所选任。主教們可因重大理由得以撤換，但他們究竟應該受到教皇，还是地方性宗教會議的裁判則是不明确的。所有这些不明确之点恒使得这样一种职位的权能有賴于各該职位負責人的毅力和机敏。尼古拉把教皇的权力扩张到当时可及的最大限度；但在他后继者的統治下，这种权力重新陷入了一个低潮。

公元十世紀时教廷完全被置于地方性羅馬貴族的統治下。这时关于教皇的选举問題还没有既定的制度；教皇的选任有时仰賴群众的拥戴；有时仰賴皇帝們或国王們，有时就象在公元十世紀中一样仰賴羅馬市的地方掌权者。这时，羅馬和教皇大格雷高里在世时有所不同，羅馬已不是一个文明的城市了。这里不时发生派系战争；一些豪門望族又不时通过暴力和貪污的联合手段攫取統治权。西欧的紊乱和衰頹在此时已达到使全体基督教国家几乎瀕于毁灭的程度。皇帝和法兰西国王已无法制止在其境内名义上仍为其諸侯的一些封建主所制造的无政府状态。匈牙利人袭击了意大利北部，諾曼底人入侵法兰西海岸，直到公元 911 年将諾曼底地方划归他們，他們才以此作为交換条件皈依了基督教。然而意大利和法兰西南部最大的危險却来自撒拉森人，他們既不接受基督教，

也不尊重教會。大約在九世紀末叶，他們征服了全部西西里；並定居于那不勒斯附近的嘎里戈里阿諾河畔；他們破壞了蒙特·卡西諾及其他大型修道院；他們在普羅望斯海岸有一塊殖民地，並從那里劫掠了意大利和阿尔卑斯山谷地帶，遮斷了羅馬與北方的交通。

撒拉森人對意大利的征服為東羅馬帝國所阻止，東羅馬帝國於公元 915 年戰敗了嘎里戈里阿諾的撒拉森人。但其國勢却不能象查士丁尼征服羅馬時那樣，足以統治羅馬。教皇的職位在將近一百年的歲月中竟變作了羅馬貴族階級或塔斯苛拉姆諸侯的賞賜物，公元十世紀初最有权力的羅馬人是“元老院議員”狄奧斐拉克特和他的女兒瑪柔霞，教皇的職位，幾乎為該家所世襲。瑪柔霞不但相繼有好幾個丈夫，而且還有無數的情夫。她將其中的一個情夫提升為教皇號稱塞爾玖斯二世（公元 904—911）。她倆的兒子是教皇約翰十一世（公元 931—936）；她的孫子是約翰十二世（955—964），他在十六歲時便當了教皇，“他使得教皇的墜落達于底極，由於其荒淫的生活和奢靡的酒宴，不久便使拉特蘭宮成為世人注目之的了。”瑪柔霞可能成為女教皇朱安(Pope Joan)傳說的根源。

這一時期的教皇們當然喪失了以前諸教皇在東方所具有的一切勢力。他們失去了教皇尼古拉一世對阿尔卑斯山以北主教們行之有效的統治權。各地的宗教會議對教皇聲明了全面獨立，但它們對專制君主和封建領主們卻保持不了獨立。主教們日益為世俗封建領主所同化。“因而，教會本身也象世俗社會那樣，成為同一無政府狀態的犧牲；各式各樣的邪惡毫無止境地蔓延着；一些稍事關心宗教及關心拯救信徒靈魂的僧侶無不為當前普遍的頹廢而悲嘆，於是他們便引導着忠實信徒去注視那世界末日的景象和最後

的审判。”^①

过去有人曾认为当时流行着一种恐怖,就是說,当时的人害怕公元一千年将成为世界末日的年份。然而,这种想法却是錯誤的。因为自从圣保罗以来,基督徒就一直相信世界末日的临近,而他們却依然如故地进行其日常的工作。

为了方便起见,公元一千年不妨被认为是西欧文明衰退达于极点的年份。从这以后开始了一直延續到公元 1914 的文化上升运动。开始时,这进步主要須归功于修道僧的改革。在修道僧教团以外的大部分僧侶早已变得暴戾、敗坏和世俗化了;由于虔誠信徒布施而来的財富与权势腐化了这些僧侶,这种事情甚至在修道僧教团中也屡见不鮮,但每当道德力有所衰頹的时候,一些改革家必以新的热忱,使其重新振奋起来。

公元一千年之所以成为一个历史轉折点还有另外一項原因。大約在此时期,回教徒和北方的蛮族至少停止了对西欧的征战,哥特人、伦巴底人、匈牙利人和諾曼人相继入侵;各部族相继改信了基督教,但每一部族都削弱了文明的傳統。西方帝国分裂为許多蛮族王国;諸国王对他們的臣属丧失了統治权;从而呈现了一种具有經常大小不同规模战事的普遍无政府状态。最后所有强悍的北方征服者部族都改信了基督教,並定居于各地。諾曼人是最后期的侵入者,他們特別显示了文明的才智,他們从撒拉森人那里夺回了西西里,从而保卫意大利不受回教徒的威胁。他們把丹麦人从羅馬帝国中分裂出去的大块英格兰領土重新納入羅馬的版图。当他們一旦定居于諾曼底之后,立即允許了法兰西的复兴,並对它給予了实质的帮助。

① 《劍橋中世紀史》,第 3 卷,第 455 頁。

我們用“黑暗時期”這一詞匯來概括公元 600 年到公元 1000 年這一段時期意味着我們過分着重了西歐。這一時期，適值中國的唐朝，也就是中國詩的鼎盛時期，同時在其他許多方面也是一個最為出色的時期。從印度到西班牙，盛行着伊斯蘭教光輝的文明。這時舉凡基督教世界的損失不但不意味着世界文明的損失，而且正好是恰恰相反。當時沒有人能想象西歐在武力與文化方面會在以後躍居于支配地位。對於我們來說好象只有西歐文明才是文明，但這卻是一種狹隘的見解。我們西歐文明中大部分文化內容是來自地中海東岸，來自希臘人和猶太人的。論及武力：西歐占優勢的時期起自布匿戰爭^①到羅馬的衰亡——約為公元前 200 年到公元后 400 年間的六個世紀。此後在武功方面便再沒有任何一個西歐國家能與中國、日本或回教國家相提並論了。

自從文藝復興以來，我們的優越性一部分須歸功於科學和科學技術，一部分須歸功於在中世紀里慢慢建立起來的政治制度。從事物的性質方面來看，這種優越性，是沒有理由持續下去的。俄國、中國和日本，在當前的大戰中顯示了很大軍事力量。所有這些國家都把西方國家的技術和東方的意識形態——拜占庭、儒教或神道^②的意識形態結合在一起。印度如果獲得解放，也將貢獻出另一東方的因素。假如文明繼續下去，在未來的幾個世紀里，文明必將呈現文藝復興以來從來未有的多樣性。有一種比政治的帝國主義還要難於克服的文化帝國主義。西羅馬帝國滅亡許久以後——甚至到宗教改革為止——所有歐洲文化都還保留著一抹羅馬帝國主義色彩。現在的文化，對於我們來說，是具有一種西歐帝國主

① 布匿戰爭：指羅馬與迦太基在公元前 264 年—146 年間所進行的三次戰爭。
——譯者

② 神道：指日本之神道。——譯者

义气味的。在当前的大战之后，假如我們打算在世界上生活得更舒适，那末我們就必須在思想中不仅承认亚洲在政治方面的平等也要承认亚洲在文化方面的平等。我不知道，这种事将要引起什么变化，但是我确信，这些变化将具有极其深刻和极其重要的意义。

第八章 約翰·司各脫

約翰·司各脫，或約翰奈斯·司各脫斯，有时更附以厄里烏根納或厄里根納^①字样，是公元九世紀最令人惊异的人物。假如他生在公元五世紀或十五世紀，他也許不至使人这样惊讶。他是一个爱尔兰人，一个新柏拉图主义者，一个杰出的希腊学学者，一个斐拉鳩斯教派，和一个泛神論者。他的大部分生涯是在法兰西国王，秃头王查理的庇护下度过的。他虽誠然距离正統教义远甚，但就我們所知却避过了迫害。他把理性置于信仰之上，並絲毫不介意教士們的权威；而他們为了解决自己的爭論，反而要求过他的仲裁。

为了理解这样一个人物的出现，我們必須首先注意圣帕垂克以后数百年內的爱尔兰文化。姑且不論圣帕垂克是英格兰人这一令人不快意的事实，尙有两項其他几乎同样令人不快意的事情：首先，在圣帕垂克到达爱尔兰之前，那里已經有了基督徒；其次，不管他为爱尔兰基督教作出了多大貢獻，爱尔兰文化並不起因于他（据某高卢人作家說）。当阿替拉以及哥特人、凡达尔人和阿拉里克相

① 这种附加是多余的；因为这样就使他的名字成为“爱尔兰的爱尔兰人約翰”。公元九世紀时，“司各脫斯”意味着“爱尔兰人。”

继入侵高卢地方时：“大海这边所有碩学之士都逃往海外各地，特别是爱尔兰，不管他們逃往哪里，他們便給那里的居民带来巨大的学术进步。”^① 假如这些人中有誰前往英格兰避难，盎格魯人、撒克逊人和玖特人必将把他們消灭尽淨；然而那些去到爱尔兰的人却与传教士結合在一起，成功地传播了在欧洲大陆逐漸消亡的大量知識与文明。我們有充分理由相信，公元六世紀、七世紀和八世紀間，爱尔兰人当中尙残存着希腊語文知識，以及对拉丁古典著作的相当学識。^② 英格兰自从坎特伯雷大主教狄奥多时代起就通晓了希腊語文。狄奥多本人是个希腊人，曾受教于雅典；在英格兰北方則可能是由于爱尔兰籍传教士的教导而通晓了希腊語文。蒙塔格·詹姆士說：“公元七世紀下半期，渴望知識最殷切、教学工作开展得最活跃的地方是爱尔兰。在爱尔兰，拉丁語文（希腊語文稍差）的研究是以学者观点进行的……他們首先为传教的热誠所驅使，继而又迫于爱尔兰家乡的困难情况，乃大举迁徙到欧洲大陆，从而为挽救他們早已尊崇的残缺的文献作出了貢獻。”^③ 奥克撒尔的海尔利克在公元 876 年叙述爱尔兰学者們的迁徙时說：“爱尔兰連同其哲学家們不顾海上的危險，几乎是集体迁移到我国的海岸。所有最博学的人都注定要应賢王索罗門——意指，秃头王查理——的延攬，自願地走上了流亡之路。”^④

学者們每每被迫去过漂泊不定的生活。在希腊哲学的开始期，許多哲学家都是从波斯人那里来的避难者；在哲学的末期，查

① 《劍橋中世紀史》，第 3 卷，第 501 頁。

② 這個問題在《劍橋中世紀史》中，議論得頗为审慎，見第 3 卷，第 19 章，其結論則肯定爱尔兰人的希腊語文知識。

③ 見同上書，同卷，第 507—508 頁。

④ 同上書，第 524 頁。

士丁尼治下时，他們又变为逃往波斯人那里去的避难者。公元五世紀时，有如我們所见，一些有學問的人为了逃避日耳曼人，从高卢逃到西欧諸島；在公元九世紀时，他們为了逃避斯堪地那維亞人又从英格兰与爱尔兰逃回高卢。在现代，德国哲学家为了逃避他們的同胞甚至必須逃往更远的西方。我真不晓得他們是否竟需要同样长的時間才能重返家园。

我們对于当时为了欧洲保存古典文化传统的爱尔兰人知道得太少了。有如他們的悔罪規則书所示，他們的學問是与修道院攸关的，充滿了宗教的虔誠；但他們的學問却好象与神学的微妙問題沒有多大关联。由于这种學問与其說是主教的毋宁說是修道僧的，所以它沒有那种始自大格雷高里以来賦予欧洲大陆僧侶特征的行政观点。又由于它主要与羅馬割断了有效联系，所以它在考虑教皇时，仍抱着圣安布罗斯时代对教皇的看法，因而和后世对于教皇的看法有所不同。斐拉鳩斯，虽很可能是个不列顛人，却被某些人认为是爱尔兰人。他的异端很可能残存于爱尔兰，这里的当权者未能象在高卢那样千辛万苦地将它扑灭。这些情况适足以說明約翰·司各脫思想之所以异常自由与新鮮的原因。

約翰·司各脫生涯的初期和后期都是无从查考的；我們只知道他受到法兰西国王雇佣时的一段中間期。他大約生于公元 800 年，死于 877 年左右，但这两个年代都出于推測。教皇尼古拉一世时他适在法兰西。我們在他的生涯中，又遇到一些与这位教皇有关的人物，例如秃头王查理、米凱尔皇帝以及教皇尼古拉本人。

大約在公元 843 年，約翰应秃头王查理的邀請前往法兰西，並被該王任命为宮廷学校的校长。关于預定說和自由意志，修道僧高特沙勒克和萊姆斯大主教，一位显要的僧侶兴克瑪尔之間发生了一场爭論。修道僧高特沙勒克是預定說派，而大主教是自由意

志派。約翰在《論神的預定說》一篇論文中支持了大主教，但他的支持却太不審慎。這個問題是非常棘手的；奧古斯丁在駁斥斐拉鳩斯的文章中曾不得不涉及這個問題，贊同奧古斯丁固屬危險，但若公然反對奧古斯丁却有更大的危險。約翰支持了自由意志，這或不致引起什麼責難而獲得諒解；但在他的議論中的那種純哲學的性格却招來了人家對他的忿懣。這並不由於他公然違抗神學中公認的任何事物，而是由於他主張：獨立於啟示之外的哲學具有同等的權威，或甚至具有更高的權威。他爭辯說理性和啟示二者都是真理的來源，因此是不能互相矛盾的；但假如二者之間萬一出現了類似矛盾的時候，那末我們就應當採取理性。真正的宗教，他說，即是真正的哲學；相反，真正的哲學也就是真正的宗教。他的著作曾受到公元 855 年和公元 859 年兩次宗教會議的譴責；第一次宗教會議曾把他的著作斥為“司各脫雜粥”。

由於國王的支持，他終能逃避了懲罰。他和國王似乎一直很友好。如果瑪姆茲伯利的維廉的記載可以凭信，當約翰與國王共進午餐的時候國王曾問約翰：“什麼東西使一個愛爾蘭人(Scot)和一個酒徒(Sot)^①有所區別？”司各脫回答說：“只有食前方丈。”國王於公元 877 年逝去，此後人們再也沒有聽到約翰的下落。有人相信他也在同年死去。但也有人傳說他被阿爾弗萊德大帝聘往英格蘭，並作了瑪姆茲伯利修道院，或阿塞勒尼修道院的院長，最後遭到修道僧的暗殺。然而，遭這不幸的人却似乎是另一位同名的約翰。

約翰的另一部書是希臘原文偽狄奧尼修斯文集的翻譯。這是一部在中世紀前期享有盛譽的書。當聖保羅在雅典傳道的时候，

① 愛爾蘭人與酒徒，原文中有協韻關係是國王所說的一句談諧語。——譯者

“有几人贴近他，信了主，其中有亚略巴古的官丢尼斯”^①（使徒行传第 17 章第 34 节）。除了以上记载之外关于这个人在现下我们已无从稽考，但在中世纪时人们还另外知道关于他的许多事。他曾旅行到法兰西，并在那里建立了圣邓尼修道院；至少在约翰到达法兰西不久之前该修道院院长希勒杜茵曾有过这样说法。除此以外狄奥尼修斯是一本调和新柏拉图主义与基督教重要著作的有名作者。这本书的著作年代是不详的；但它的确成书于公元 500 年以前和普罗提诺所处的时代以后。这本书在东方流传甚广，并且受到世人赞赏；但在西方一直到公元 827 年，希腊皇帝米凯尔送给虔诚王路易（Louis the Pious）一本抄本，路易王又将该书赠给上述的希勒杜茵修道院院长时为止，这本书尚未被一般人士所知晓。希勒杜茵认为该书出自圣保罗的门徒，也就是出自希勒杜茵所居修道院的创建者的手笔。他很想知道该书的内容；但一直到约翰到来却没有人能胜任希腊文的翻译。约翰完成了这项翻译，他在从事这项工作时必定感到十分愉快，因为他的观点和伪狄奥尼修斯文集是十分接近的。伪狄奥尼修斯从那时以来曾给予西方天主教哲学以巨大的影响。

公元 860 年人们将约翰的翻译送呈教皇尼古拉。教皇因该书在发行以前，未征求他核准而感到恼怒，并命令查理王将约翰送至罗马——然而这项命令却被置若罔闻了。关于本书的实质，特别是关于译文中所表现出来的精湛的学识，教皇是无法吹求的。教皇曾征询他的图书馆长卓越的希腊学学者，阿奈斯它修斯对于该书的意见。阿奈斯它修斯为一个远居化外的人竟能具备如此渊博的希腊文知识而感到十分惊讶。

① 丢尼斯：系中文圣经中的译名。即本书中的狄奥尼修斯。——译者

約翰最大的著作(用希臘文寫成的)是《自然區分論》。這是一部在經院哲學時代可能被稱為“實在論的”著作；這就是說，它象柏拉圖的著作一樣，主張諸共相是在諸殊相以先。他在“自然”中不僅包括有；而且包括非有。自然的整體被劃分為四類：(1)創造者而非被創造者，(2)創造者同時又是被創造者，(3)被創造者但非創造者，(4)既為非創造者又為非被創造者。第一類顯然是上帝。第二類是存在於上帝之中的(柏拉圖主義的)諸理念。第三類是時間與空間中的事物。第四類令人驚訝，仍是上帝，並非作為創世主，而是作為一切事物的終極和目的。從上帝流溢出來的一切事物都努力爭取復歸於上帝；因此所有這些事物的終極和他們的開始是同一的。一和多之間的橋梁是邏各斯。

他把不同的諸事物，例如，那些不屬於睿智世界的有形體的事物，和罪——因為罪意味著神性典型的喪失——都包括在非有的領域之中。唯有創造者而非被創造者具有本質的存在；它是一切事物的本質。上帝是事物的開始、中繼、和終極。上帝的本質是人類、以至天使所無從知道的。在某種意味上，他甚至連他自己也無從知道：“上帝自身也不知道他是什么，因為他不是一個什么；在某種意義上來說他對於他自己和對於每一個智者都是不可理解的。”^①在諸事物的存在中可以看到上帝的存在；在諸事物的秩序中看到他的智慧；在諸事物的運動中看到他的生命。他的存在是聖父，他的智慧是聖子，他的生命是聖靈。然而狄奧尼修斯所說沒有一種名稱可以用來確言上帝的說法卻是正確的。有一種所謂肯定的神學，在這種神學中人們把上帝說成是真理、善、本質，等等，但這些肯定只不過是象徵性的真實而已，因為所有這些述語

① 參照布萊得雷所論一切認識的不充分性。他主張沒有全真的真理，而所可能得到的最好的真理在知性上都是不能改正的。

都有一个对立語，而上帝是沒有对立語的。

創造者同时又是被創造者这一級事物包括諸第一原因，或諸原型，或柏拉图主义的諸理念。这些第一原因的总合便是邏各斯。諸理念的世界是永恒的，和被創造的。在圣灵的影响下，这些第一原因产生了个别事物的世界，但其物质性却是虛幻的。当提及上帝从“无”中創造万物时，在上帝超越所有知識的意味上，这个“无”應該被理解为上帝本身。

創世是一个永远的过程：一切有限事物的实体都是上帝。被造物並不是一个与上帝有区别的存在。被造物存在于上帝之中，而上帝以一种不可言喻的方式在被造物中显示他自己。“圣三位一体热爱在我們心里的以及在它本身中的它自己^①；它看它自己並推动它自己。”

罪的根源在于自由：罪的发生是因为人們轉向自己而不趨向上帝。恶的根源並不在上帝之中，因为在上帝里面沒有恶的概念。恶是非有而且它沒有根源，因为假如它有根源，它将变为必然的了。恶是善的缺乏。

邏各斯乃是將多帶回一將人帶回上帝的原理；因此它是世界的救主。通过与上帝的結合人身中导致这一結合的部分亦將变为神圣。

在否认个别事物具有实体性这一点上，約翰与亚里士多德派的意見是不一致的。他称柏拉图为哲学界的泰斗。然而他关于存在的分类中的前三类都是間接起源于亚里士多德的創动而非被动者，創动及被动者，被动而非創动者。在約翰体系中其第四类，既为非創造者又为非被創造者，則来自狄奧尼修斯，一切事物复归于

① 參照斯賓諾莎。

上帝的說法。

从以上的概述中来看，約翰·司各脫的非正統教义性是显而易见的。否认被創造物具有实体性的他的泛神論，是与基督教义相违背的。他对于从“无”中創造万物的解释也不是任何一个审慎的神学家所能接受的。他的三位一体說和普罗提諾的說法极其类似，他在这一点上虽試圖維護自己，但他的說法却未能保持三位的同等性。这些异端显示了約翰的精神独立性，这在公元九世紀里是令人惊异的。他的新柏拉图主义的见解有如在公元四、五世紀希腊諸教父中間一样，在当时的爱尔兰可能是很普遍的。假如我們对于公元五世紀至九世紀期間的爱尔兰基督教知道得更多一些，也許我們发现約翰並不那末令人惊异。另一方面也許他所持异端的大部分是出于伪狄奥尼修斯的影响。狄奥尼修斯曾被认为与圣保罗有过联系，而被人誤认为正統教派。

他认为創世沒有時間的这种见解，当然也属于异端，这就迫使他說創世記中的記載属于寓言的性质。天国和亚当的墮落是不該按字面解释的。有如所有泛神論者，他在罪惡的解释方面感到困难。他认为人类最初是沒有罪的，当人沒有罪的时候，他沒有性的区别。这种說法当然与聖經中所說：“上帝造男造女”的說法有所抵触，按照約翰的說法人类之被分为男性和女性只是由于罪的結果。女性体现着男性感官的並墮落的本性。在最后，性的区别将重复归于消失，那时我們便会有純粹灵性的躯体。^① 罪存在于被誤导的意志，在于假定本来并非善的事物为善。罪的懲罰是当然的；它在于发现罪惡欲望的虛妄性。然而懲罰却不是永远的。有如欧利根，約翰认为甚至魔鬼最后也将得救，然而他們得救的时日却比

① 参照圣奥古斯丁。

其他人較晚。

約翰翻譯的伪狄奥尼修斯对中世紀思想发生过巨大的影响。然而他的巨著自然区分論却影响不大。这本书屡次被斥为异端，公元 1225 年教皇霍諾留斯终于下令焚毀該书的所有抄本。不过所幸这个命令並未得到有效的执行。

第九章 公元十一世紀的教会改革

自从西羅馬帝国灭亡以来，欧洲在公元十一世紀中首次出现了迅速而持久的进步。在加洛林王朝文艺复兴时，欧洲曾有过某种进步，但事实証明这种进步却不是巩固的。公元十一世紀时的进步是持久的和多方面的。这种进步始自修道院的改革；继而扩展到教廷和教会机构；並于本世紀末期产生了首批經院哲学家。撒拉森人被諾曼人逐出了西西里；匈牙利人变为基督徒，並終止了劫掠生涯；諾曼人对法兰西和英格兰的征服使这些地区免受斯堪地那維亚人的进一步侵袭。除去拜占庭影响所及的地区以外，过去一向簡陋的建筑，驟然具备了宏伟的规模。僧侶以及俗界貴族的教育水平也都有了显著的提高。

在改革运动者的心目中，这次运动的最初阶段，純然出于道德的动机。正规的僧侶以及世間一般的僧侶早已腐化墮落，于是一般热誠的人士便开始督促他們更多地按照他們的清规戒律生活。然而在这个純粹道德的动机之后却有另外一个动机，这动机在最初也許是无意識的，但它却逐漸变得越发明显起来。这个动机便是彻底分开僧侶与群众，並借此以增进僧侶的势力。因而，教会改革的胜利自然会直接导致教皇与皇帝間的劇烈冲突。

祭司在埃及、巴比伦和波斯早已形成一个独立而强大的社会阶层,但在希腊和羅馬却不如此。在原始基督教中,僧侶和俗众的区别是逐渐发生的;当我们在新約中讀到主教一詞时,这一詞汇还没有它现在的寓意。僧俗分离有两个方面,一是教义方面的,一是政治方面的;政治的一面又倚靠其教义的一面。僧侶具备某些行奇迹的能力,特別在有关圣礼方面——洗礼則除外,俗人也能施洗礼。但没有僧侶的帮助却无法举行婚礼,赦罪礼和临终时的涂油。在中世紀中尤其重要的是化体^①:只有祭司才能行弥撒的奇迹。化体說虽久已为一般人所信仰,但直到公元十一世紀,公元 1079 年时才变为信条之一。

由于祭司們有行奇迹的权能,他們能够决定一个人是否在天国中享永生或打入地獄。当一个人在受破門处分中不幸死亡,那末他将要下地獄;假如他經過祭司奉行的一切正当仪式,而自己又适当地认了罪並悔改,那末他最后还将进入天国。然而进入天国之前,他可能还要在炼獄中經受一段时期——也許是一段很长时期的熬煎。祭司們可以通过为某人的灵魂作弥撒而縮短这人在炼獄中的期限。他們为了适当的金錢酬謝是乐于作这种事的。

我們須知所有这一切,不止是公开宣布的信条,而是为僧俗两界所共同坚信不疑的。僧侶們行奇迹的权能使他們屡次战胜那些拥有軍隊的强大君主。然而这种权能却受到以下两种限制:一即俗界怒不可遏的激情爆发,一即僧侶之間的分裂。直到教皇格雷高里七世时为止,羅馬居民对于教皇本人並不怎样尊敬。每逢騷乱的党派斗争誘使他們对教皇进行綁架、拘禁、毒杀或攻击的时

① 化体:指行圣餐时面包和葡萄酒变为基督的肉和血这一天主教的信条。

候，他們是毫不猶豫的。但這怎能和他們的信仰相容呢？這解答，毫無疑問，一部分出于他們毫無克己的能力；此外一部分却出于人在臨終前還可以悔改的想法。另外還有一種理由，不過這種理由在羅馬所起的作用較差于其它地區，這就是說，國王在其國內可以使主教們屈從他的意志，這樣國王便可取得足夠的僧侶魔法，從而拯救自己脫離永劫的懲罰。因此教會紀律，與一個統一的教會管理機構便成為僧權必不可缺之物。作為僧侶道德革新重要組成部分的這些目標，終於在公元十一世紀中達到了。

僧侶們的職權，總地說來，只有通過個體僧侶的重大犧牲才能獲得。為僧侶改革家所一致抨擊的兩大弊端即聖職買賣與蓄妾。關於以上二者我們必須分別加以敘述。

由於虔誠信徒的捐獻，教會早已變得很富有。許多主教擁有巨大的財產，就連教區的祭司們也都照例過着當代的舒適生活。主教的任命權通常實際上是操于國王之手，但也有時操于一些地位較低的封建貴族。國王出售主教職位之事是習以為常的；事實上這筆款項占其收入的重要部分。主教從而再去轉售在其權限以內的高級聖職。在這種事上是並沒有任何秘密的。蓋爾伯特（按即塞爾維斯特二世）仿效主教的口吻說“我付出黃金，而當了主教；只要我按照自己分內的權限行事，我也不怕撈不回這筆款項。我任命一個祭司，于是我收到黃金；我按插一個執事，于是我收到一堆白銀，看吧，我付出去的黃金，現在又重新返回了我的錢囊。”^① 米蘭的彼得·達米安於公元 1059 年發現自大主教以下該城中的每一僧侶都犯有買賣聖職的罪，而這種情形在當時却非絕無僅有。

買賣聖職當然是一種罪，但這還不是反對它的唯一理由。它

① 《劍橋中世紀史》，第 5 卷，第 10 章。

使得教會的人事升遷不凭功績而凭財富，它確認了任命主教事宜中的俗界權威，以及主教對世俗統治者的隸屬關係；同時它導致主教職位淪為封建體系的一部分。尤其，當一個人買到了高級聖職以後，他自然要急于收回為此而付出的代價，於是這人屬世事物的關心勢將超過他對於精神事務方面的關心。由於這些原因，反對買賣聖職運動終於成為教會爭取權力鬥爭中的一個必要環節。

與此極其類似的看法也適用於僧侶的獨身主義。公元十一世紀的革新家經常把我們較為正確地應說為“結婚”這一詞匯說成“蓄妾”。修道僧由於其貞潔的誓言，當然不得結婚，然而對於那些世俗僧侶卻從未有過明確的結婚禁令。東方的教會一直到今天，教區祭司還被允許結婚。西方在公元十一世紀中大部分教區祭司都是結婚的。主教，就他們自身來說，經常訴諸於聖保羅以下的話：“作主教的必須無可指責，只作一個婦人的丈夫”。^① 于此並沒有買賣聖職事件中那樣明顯的道德問題，但在僧侶獨身問題上卻有着與反對買賣聖職運動中極其類似的政治動機。^②

僧侶們一旦結婚之後，他們自然企圖將教會的財產傳給他們的子嗣。假如他們的子嗣當了僧侶那末他們更可以進行合法地授與；因此當革新派獲得勢力之後，他們所採取的最初措施之一便是禁止把僧職授予僧侶的子嗣。^③ 然而在當時的混亂狀態下卻仍然存在着一種危險，因為設若僧侶已經有了子嗣，他們總不難找到一些非法侵占部分教會田產的方法。在這種經濟的考慮之外，還有一項事實，假如一個僧侶同他的鄰舍一樣，也是一個有家室的人，

① 《提摩太前書》，第3章，第2節。

② 參看亨利·O·李著，《僧侶獨身史》。

③ 公元1046年曾明令不許僧侶的儿子作主教。以後又明令禁止僧侶的儿子就任聖職。

那末他对于他們来说，則似乎並不相差多远。至少自从公元五世紀起就有一种对于独身生活的热烈的贊揚，假如僧侶试图博得其权势所依賴的崇敬，那末他們借着禁絕婚娶显然与一般有所区别乃是极其有利的。不容置疑，革新家們虽然篤信結婚的身分事实上並非有罪，但却低于独身的身分，同时也只意味着对肉欲的让步，圣保罗說：“倘若自己禁止不住，就可以嫁娶”；^① 但一个圣洁的人却必須能够“禁止”。所以僧侶的独身对于教会的道德权威来说是必不可少的。

在以上这些一般性的引言之后，讓我們来談一下公元十一世紀教会中革新运动的实际历史。

运动的开始，追溯到公元 910 年阿奎泰公爵，虔誠者維廉之創建克律尼修道院，这所修道院自从建成以来一直独立于一切外界权威——但教皇的权威除外；而且其院长又被授权管轄那些由它分建的若干修道院。这时，大部分修道院都很富有与放纵；克律尼虽避免极端的禁欲主义，却还注意保持尊严与礼法。該院第二任院长奥都到意大利后曾受命管理好几处羅馬的修道院。但他並不是經常成功的：“法尔发修道院——該院由于暗杀了前任者的两个敌对院长的紛爭而陷于紛裂——抵制了奥都介紹前来的克律尼派修道僧，並用毒药杀害了阿勒伯利克借武力任命的修道院长。”^②（阿勒伯利克是邀請奥都的羅馬統治者。）公元十二世紀时克律尼的革新热情逐漸冷却了。圣伯納德曾反对过該修道院华丽的建筑；有如他所处时代一切极其虔誠的人，他也认为壮丽的宗教院宇是罪孽深重的驕傲的象征。

公元十一世紀时，革新家創立了不少教团。一个苦行的隐士，

① 《哥林多前书》，第 7 章，第 9 頁。

② 《劍桥中世紀史》，第 5 卷，第 662 頁。

羅穆阿勒德于公元 1012 年創立了卡瑪勒多力茲教團；下文中即將敘述的彼得·達米安曾是該教團的信徒之一。公元 1084 年科倫的布魯諾創立了一向以謹嚴著稱的卡爾圖斯教團，公元 1098 年創立了西多教團；公元 1113 年時聖伯納德加入了這個教團。這個教團嚴守邊奈狄克特的教規。它禁止使用彩色玻璃窗。它僱傭了一批俗家弟兄，從事勞動。這些人雖也宣誓，卻不許學習讀和寫；他們主要是從事農業，及其他工作，有如建築。約克州芳騰修道院屬於西多教團——對於把一切美都看成屬於魔鬼的人們來說，這所修道院確是一個值得注目的建築物。

從法爾發事件中——這在當時並非絕無僅有的——我們可以看出，修道院革新家需要巨大的勇氣和魄力。在他們成功的地方，都有過俗界當權者的支持。最初促使教廷，其次促使整個教會革新得以實現的正是這些革新家以及他們的信徒。

然而教皇制的革新在最初，卻主要是皇帝的事業。最後一位世襲的教皇是公元 1032 年選出的邊奈狄克特九世，據說那時他只有十二歲。他是塔斯奇拉姆人阿勒伯利克的兒子；我們在敘述奧都修道院長時已經提到阿勒伯利克。當邊奈狄克特年齡稍長時，他變得越發荒淫無度起來，甚而震駭了當代的羅馬人。最後他的邪惡達到這樣高度，竟然為了結婚而決心辭去教皇的職位。他把這職位賣給他的教父格雷高里六世。這人雖用金錢賄買了教皇職位，卻是一位革新家；同時也是希爾得布蘭得（格雷高里七世）的朋友。然而他取得教皇職位的手段卻丑惡得無法見容于世。年輕皇帝亨利三世是一個虔誠的革新家，他一面保留任命主教的權限，一面不惜犧牲一大宗收入用來杜絕聖職買賣。公元 1046 年他來到意大利，那時他只有二十二歲；並以聖職買賣的罪名廢黜了格雷高里六世。

亨利三世在位期間始終保持了任免教皇的权限，並且适宜地运用这个权限使之有利于革新。废黜格雷高里六世之后，他任命了一个日耳曼籍主教，班伯格的苏得格尔；羅馬人放弃了他們一向要求但却几乎从来也不善于行使的选举权。新教皇于翌年逝世。皇帝指名推荐的另一名，据说由于毒害也旋即死去。于是亨利三世选立了他的一名亲戚，土魯人布魯諾，号称列奥九世（1049—1054）。列奥是个热誠的革新家，他經常到处旅行並主持了許多次宗教會議；他企图击退盘据在意大利南部的諾曼人，但結果並未成功。希尔得布兰得是他的朋友，並几乎也可以称为是他的学生。他死后皇帝于公元 1055 年委派了另一位教皇，爱赫史塔人革布哈尔德，号称維克多二世。然而皇帝于翌年死去，又过了一年这位教皇也死去了。从这时起皇帝和教皇关系已变得不似以前那样和睦了。通过亨利三世的支援教皇于获得了道德威信之后，首先要求独立于皇帝，继而便要求优越于皇帝。于是开始了历时达二百余年，最后以皇帝的敗北为結局的大紛爭。所以从长远的见地来看，亨利三世革新教皇制的政策可能还是缺乏了預见性。

下一代皇帝亨利四世統治了五十年（1056—1106 年）。起初他还未成年，由母后阿格尼斯攝政。司提反九世作了一年教皇，他死后紅衣主教們选出了一位教皇；当时羅馬人重申他們早已放弃的选举权，选出了另一位教皇。太后支援了紅衣主教們，他們选立了一位教皇号称尼古拉二世。虽然他的統治只有三年，但这一时期却极其重要。他和諾曼人媾和，从而減輕了教廷对皇帝的依賴，在他掌教期間，教皇的选出是由一項教令来决定的，按照这项教令选举首先由羅馬市郊六个紅衣主教管区的紅衣主教們进行，然后再經由其他主教，並最后通过羅馬城中的僧侶及市民。据人推測，僧侶及市民的参与，只是形式而已。实际上教皇的选举者只是羅

馬市郊的六個紅衣主教。如果可能，選舉必須在羅馬舉行；但如遇有困難或不適宜在羅馬舉行的情況時，也可以在其他地方舉行。在整個選舉過程中皇帝是沒有份的。這項教令經歷了一場鬥爭之後才獲得人們的承認，它是使教皇制脫離俗界控制的一個必要的步驟。

尼古拉二世嚴格執行了一項教令，確定今後凡經由聖職買賣而獲得的聖職一概無效。但該項教令並不追及既往，因為這樣作就勢必牽扯到大多數在職祭司的任職問題。

尼古拉二世任期內，米蘭開始了一場有趣的鬥爭。該地的大主教追隨安布洛斯的傳統對教皇要求了一定程度的獨立自主。他和他的僧侶聯合了貴族階級，堅決反對革新。商人和下層社會，與此相反，希冀着僧侶的虔誠；這時發生了支持僧侶獨身運動的一些暴動和一次名叫帕塔林，反對大主教及其支持者的強大革新運動。為了支援革新教皇於公元 1059 年把赫赫有名的聖彼得·達米安作為自己的代表派往米蘭。達米安是《論神的全能》一書的作者，該書主張說上帝能作出與矛盾律相反的事物，並能撤消過去（這種見解曾受到聖托馬斯駁斥，並自此不再屬於正統教義）。他反對辯証法，并把哲學說成神學的侍婢。有如我們所知，他是羅穆阿勒德隱士的信徒，素來厭煩處理事務性的工作，然而他的聖潔，却是教廷可貴的財寶，致使教廷不遺余力地爭取他協助革新運動，而他也終於聽從了教皇的勸說。公元 1059 年他在米蘭的僧侶集會上作了一次反對聖職買賣的演講。起初聽眾們激怒得幾將危害他的生命，但他的雄辯終於感動了他們，使他們一個個慟哭流涕地認了罪。而且还約定自此效忠于羅馬。在下一位教皇的任期內，皇帝與教皇關於米蘭教座發生了一次爭端，在这次爭端中，教皇由於獲得了帕塔林派的支援，取得了最後的勝利。

公元 1061 年尼古拉二世死去时，亨利已经成年了。他和红衣主教间发生了一场有关教皇继承问题的争执。皇帝从未承认有关教皇选举的教令，同时也不准备放弃他在选举教皇事宜中的权利。这场争执持续了三年之久，但最后还是以红衣主教们的选择成为定局。皇帝与教廷之间并未进行决定性的实力较量。形势之所以一变，主要是由于红衣主教们选出的这位教皇的卓越的品德。他是一位既有德行又有经验的人，除此之外还曾受业于朗弗兰，亦即以后的坎特伯雷的大主教）。公元 1073 年这位教皇，亚历山大二世死去了，继他选出的是希尔得布兰得（格雷高里七世）。

格雷高里七世（1073—85 年）是历代教皇中最杰出的人物之一。他早已显露头角，并对教廷政策给予很大影响，正是由于他，教皇亚历山大二世才为征服者威廉征服英格兰的企图祝了福。他还偏袒过在意大利和在北方的诺曼人。他曾是为了制止买卖圣职首先买到教皇职位的教皇，格雷高里六世门下的被保护者；教皇格雷高里六世被废后，希尔得布兰得过了两年流亡生活。他余生的大部分时间住在罗马。他不是一个有学问的人，他却从他素所崇拜的英雄，大格雷高里间接学到了圣奥古斯丁的教义，并为此受到极大鼓舞。当他作了教皇以后他相信自己是圣彼得的代言人。这曾给予他某种程度上的自信，但这种自信若以世俗尺度去衡量则是无从首肯的。他认为皇帝的权威也是出于神授：起初，他把皇帝和教皇比作两只眼睛；当他和皇帝发生了争执以后，他便把二者比作太阳和月亮，——教皇当然是太阳。教皇在道德方面必须是至上的，因此，假若皇帝无道，教皇就有权废除皇帝。世上没有什么比反抗教皇再不道德的了。所有这些他都深信不疑。

为了强制僧侣独身，格雷高里七世比以前任何教皇尽力都多。在德意志教士们起而反抗，由于这一原因以及其它，他们倾倒在皇

帝的一方。然而，俗众却到处渴望他們的祭司过独身生活。格雷高里煽起俗众暴乱用以抵制結婚的祭司和他們的妻子，这时僧侶夫妻經常遭到令人发指的虐待。他号召俗众不去参加那些拒不听命的祭司为人举行的弥撒。他申令既婚僧侶举行的圣礼概为无效，並且禁止这样的僧侶进入教会。所有这些都曾激起僧侶們的反抗，和俗众的拥护；即便在教皇們过去經常遭遇生命危险的羅馬，他却受到群众的欢迎。

在格雷高里任期中开始了有关“授职礼”的大紛爭。当一个主教被授予圣职的时候，即被授予一个指环和一支手杖作为其职权的标帜。这些东西向来是由皇帝或国王（按其地区而定），以該主教的封建統治者的身分，而授予主教的。格雷高里坚持这些东西应由教皇授予。这场爭执是使教阶制度脱离封建体系的工作之一。这场爭执持續了很久，但最后却由教廷获得了全面的胜利。

导致卡諾薩事件的紛爭起因于米兰的大主教教区問題，公元1075年皇帝因有副主教們的协助任命了一个大主教；教皇认为这是侵犯他的特权，遂以破門和废黜来威胁皇帝。皇帝在沃尔姆斯召集了一个主教們的宗教會議来进行报复，会上主教們声明不再效忠于教皇。他們写信控訴他犯有奸淫罪，伪証罪，和（比这些更严重的）虐待主教罪。皇帝也写給他一封信主张皇帝应超越一切地上的裁判。皇帝和他的主教們宣布格雷高里已被废黜；格雷高里則給予皇帝和主教們破門处分，並宣布他們已被废黜。于是一场鬧剧便这样开始了。

在第一幕里，胜利归属于教皇。撒克逊人以前曾背叛过亨利四世，随后又和他言归于好，但以后又叛变了；德意志的主教們也同格雷高里讲了和。皇帝对待教皇的态度使得举世为之震駭。因此，翌年（公元1077年）亨利乃决心去寻求教皇的宽恕。在严冬季

节他带着妻子幼儿和少数扈从越过塞尼山口，来到教皇居住的卡諾薩城堡前苦苦哀求。教皇让他穿着悔罪服，赤着脚在堡外等候了三天。他终于被引见了。在他表示过忏悔并宣誓将来一定按照教皇指示对待教皇在德意志的敌对者之后，才承蒙赦罪并恢复了教籍。

然而教皇的胜利却落了空。他受到了自己神学戒律的束缚，在这些戒律中有一条要求对悔罪者给以赦罪。说也奇怪，他竟然受到亨利的欺骗，误认亨利的忏悔出于真诚。不久他便察觉了自己的错误。他已不能再去支援亨利的德意志敌对者，因为他们觉得教皇已经出卖了他们。从这时起事情开始转变得对他不利起来。

亨利的德意志敌对者为了对抗，选出了另外一位皇帝，名叫卢多勒夫。开始时，教皇一面主张帝位归属问题应由他来决定，但一面却又拒绝作出任何决定。公元 1080 年当他体会到亨利的悔过并无诚意，才终于宣布卢多勒夫为皇帝。然而约在这时，亨利在德意志已制伏了他的大部分敌对者。同时并借重他的僧侣拥护者选出一位敌对教皇。他带着这位敌对教皇于公元 1084 年进入罗马。他这位敌对教皇正式给他行了加冕礼，但他们二人却不得不在营救格雷高里的诺曼人阵前溃退，诺曼人大肆劫掠了罗马，并挟持格雷高里而去。直到他于翌年死去为止，实际上作了他们的俘虏。

这样看来，他的一切策略就象落了个不幸的结局。但事实上这些策略却依然为他的继承者以更缓和的方式所沿用。当时虽然达成了一项有利于教廷的协议，但这种冲突本质上却是无法协调的。关于该冲突以后的发展我们将在以下章节中有所论及。

现在我们有待叙述一下公元十一世纪的理智复兴。除去盖尔伯特(教皇赛尔维斯特二世，公元 999—1003 年)以外(甚至他也还更多地是个数学家而不是哲学家)，公元十世纪中根本没有什么哲

学家。但随着公元十一世紀的进展便开始出现了真正的哲学的杰出人物。这些人中最重要的是安瑟勒姆、罗塞林和其他一些值得叙述的人物。所有这些人都是与革新运动有关的修道僧。

他們中間的最年长者,彼得·达米安,已见前述。图尔人貝隆嘎(死于公元 1088 年)作为某种程度上的唯理主义者是饶有兴趣的。他主张理性高于权威,为了支持这种观点,他引用了約翰·司各脫的理論,並使得約翰为此而遭到了死后的譴責。貝隆嘎否定化体說,並为此两次被迫撤消己說。朗弗兰在他的著作《論基督的血与肉》一书中曾駁斥了他的异端。朗弗兰生于帕維亞,曾习法律于勃羅納,並在后来成为第一流的辯証学者。但他竟为神学而放弃了辯証法,从而进了諾曼底的貝克修道院,並在这里主持一所学校。征服者維廉于公元 1070 年任命他为坎特伯雷大主教。

圣安瑟勒姆有如朗弗兰,不仅是意大利人,当过貝克修道院的僧侶,而且也作过坎特伯雷的大主教(公元 1093—1109),作为大主教,他追随格雷高里七世的原則和国王发生了爭执。他成名的主要原因,在于他发明了有关上帝存在的“本体論論証”。他的持論有如下述:我們把“上帝”定义为最大可能的思維对象。假如一个思維对象不存在,那末另外一个,和它恰恰相似,而确实存在的对象,是比它更加伟大的。因此,一切思維对象的最伟大者必須存在,因为不然,就有可能还有一个更伟大的对象。因此,上帝是存在的。

这个論証从来未被神学家所公认。它首先受到当代的駁斥;以后便一直被人遺忘到十三世紀的下半叶。托馬斯·阿奎那駁斥了它,从此阿奎那的論点便一直盛行于神学家当中。但它在哲学家当中却有着較好的运气。笛卡尔以稍加修改的形式复兴了它;萊布尼茨认为通过一个补充証明上帝是可能的便可以使它变为有

效。康德认为他已把它一劳永逸地摧毁了。然而在某种意义上，它却构成黑格尔及其学派哲学体系的基础，並重新出现在布莱得雷所說：“凡可能存在与必須存在的，就存在”这一原則之中。

显而易见，具有这样一段出色历史的論証，無論其自身妥当与否，是應該予以重視的。真正的問題在于：有沒有一件为我們想到的任何东西，仅凭我們能够想到它这一事实即証明其存在于我們的思維之外，每个哲学家都会願意說：是，因为一个哲学家的工作与其說是凭借观察毋宁說是凭借思維去发现有关世界的事物。假如“是”是正确的回答，从純粹的思維到事物就有一道桥梁；假如不然，那么二者中間就沒有有什么桥梁可言。柏拉图即以这个概括的形式应用一种本体論的論証来証明理念的客观实在性。但在安瑟勒姆以前却从来无人以該論証赤裸裸的邏輯純洁性来闡述这个論証。在获得純洁性的同时它失掉了似真性^①；然而这也还是安瑟勒姆的功績。

此外，安瑟勒姆的哲学主要导源于圣奥古斯丁，它从奥古斯丁那里获得了許多柏拉图的因素。他相信柏拉图的理念，从这里他推出有关上帝存在的另一証明。通过新柏拉图主义的論証，他声称不仅証明了上帝，而且还証明了三位一体。（我們还記得普罗提諾哲学中有一个无法为基督徒认为正統教义的三位一体。）安瑟勒姆认为理性从属于信仰。继奥古斯丁之后他說“为了理解我相信”；他认为人无信仰就不能理解。他說“上帝不是公义的而是公义”。我們曾記得約翰·司各脫說过类似的話。其共同的来源則出于柏拉图。

圣安瑟勒姆有如以前的基督教哲学家們。与其說属于亚里士

① 似真性之原文为 *plausibility*。——譯者

多德的傳統，毋寧說屬於柏拉圖的傳統。因此，他沒有在托馬斯·阿奎那體系中登峰造極的那種所謂“經院哲學的”明顯特徵。這種哲學不妨被認為是起始於羅塞林，這人和安瑟勒姆同時，但比安瑟勒姆年幼十七歲。羅塞林標幟著一個新的開端，我在下章里就要論及他。

當我們說，直到公元十三世紀為止的中世紀哲學主要屬於柏拉圖派的時候，我們應該記住，除了《蒂邁歐篇》的哲學片斷以外，人們只是間接地，或再度間接地知道柏拉圖而已。設若沒有柏拉圖，約翰·司各脫就不可能持有他所持有的見解，但他的大部分柏拉圖式的觀點卻來自偽狄奧尼修斯。這個作者的年代已不可考，但他卻很可能是新柏拉圖主義者普洛克魯斯的弟子。約翰·司各脫也還有可能從未聽說過普洛克魯斯或讀過一行普羅提諾。除了偽狄奧尼修斯以外，中世紀中，柏拉圖主義的另一來源便是鮑依修斯。這種柏拉圖主義在許多方面同一個近代學者直接從柏拉圖著作里得來的有所不同。它幾乎把與宗教無顯著關係的一切東西都刪去了，並且在宗教哲學里它更擴大並強調了某些方面而犧牲了其它方面。普羅提諾早已對柏拉圖的觀點進行了這種改篡。人們對於亞里士多德的認識也是片斷的，然而其方向卻相反：直到公元十二世紀，為人們所知的全部亞里士多德只有鮑依修斯翻譯的《范畴論》和《正謬論》，因而亞里士多德僅被認為是一個辯証家，而柏拉圖則僅被當作一個宗教哲學家兼理念學說的倡導者。在中世紀末葉以上兩種偏見，尤其是關於亞里士多德的觀點，逐漸得到了修正。但有關柏拉圖的這一過程，卻要到文藝復興時才得以完成。

第十章 回教文化及其哲学

东罗马帝国，非洲和西班牙所遭受的入侵与北方蛮族对西欧的入侵在以下两个方面有所不同：一、东罗马帝国延續到公元1453年，久于西罗马帝国将近一千年；二、东罗马帝国的主要入侵者是回教徒，他們在征服东罗马之后並未改信基督教，而是发展了他們独自的一种重要文明。

回教紀元所由开始的海紀拉(Hegira)^①起于公元622年；十年后穆罕默德逝世。他死去后不久，阿拉伯人立即开始征战，他們进展得异常迅速。在东方，叙利亚于公元634年遭受入侵，並於两年內全面屈服。公元637年波斯遭受入侵于公元650年全面被征服。公元664年印度遭受入侵；公元669年君士坦丁堡被围(公元716—717年重新被围)。指向西方的进军並不这样突然。埃及被攻陷于公元642年，迦太基則一直到公元697年才被攻陷。西班牙除了西北部一个小角落之外，于公元711—712年間也被攻略。指向西方的扩张(除西西里和南部意大利之外)因回教徒于公元732年图尔一役之敗北而陷于停頓，这时正值先知穆罕默德死后一百年整。(最后攻陷君士坦丁堡的奥托曼、土耳其人属于較后的时期，与我們现在所涉及的时代无关。)

当时有許多情况便利了这次扩张。波斯和东罗马帝国皆因其长期的战争而陷于疲弊。叙利亚人，系奈斯脫流斯教派，久已苦于天主教的迫害，但回教徒却容忍一切納貢輸捐的各派基督徒。同

① 海紀拉指穆罕默德由麦加(Mecca)之逃往麦地那(Medina)。

样，在埃及人口中占大多数的一性論者，也都欢迎了入侵者。在非洲，阿拉伯人与一向未被羅馬完全制伏的貝貝尔人締結了联盟。阿拉伯人同貝貝尔人联合起来进犯西班牙，他們在那里获得了久为西哥特人所迫害的犹太人的援助。

先知穆罕默德的宗教是一个单纯的一神教，沒有夹杂上三位一体和基督化身等精微的神学。不但先知穆罕默德沒有自命为神的要求，就連他的追隨者們也沒有替他作过这样要求。他恢复了犹太人禁止供奉雕刻偶像的戒命，並禁止飲酒。忠誠信徒的义务在于为伊斯兰教尽多地征服世界，但却不許对基督徒、犹太人或拜火教徒加以迫害，——可兰經中称他們为“聖經之民，”也就是說，他們是遵奉一經教导之人。

阿拉伯的大部分是沙漠，其生产越来越不足以供应其人口的需要。阿拉伯人最初的一些征战只是为了劫掠，只有当他們体验到敌人的軟弱无能以后才轉为长期的占領。突然間，大約有二十年光景，在沙漠边缘上慣于艰苦生活的这些人，竟然发现他們自己变作了世界上某些最富饒地区的主人，他們不但得以享受各种奢华，並且获得了古代文明所有精致的遺產。但他們却比大多数北方蛮族更好地抗拒了这种变革的誘惑。由于他們在得国时未經多大残酷的战争，因而很少破坏，在民政上也几乎是原封未动。波斯与拜占庭帝国在民政方面原来已有高度的組織。阿拉伯部族最初对于民政的复杂性一概无所理解，于是他們不得不让那些在原机构負責的老手繼續服务。他們当中的大部分人並未表现他們不屑于为他們的新主人服务。这次变动当真使得他們的工作更加容易了，因为課稅有了很大減輕。一般民众，为了逃避貢賦遂大批地抛弃基督教而改信伊斯兰教。

阿拉伯帝国是哈里发統治下的一个絕對君主制国家。哈里发

不但是先知穆罕默德的继承者，同时也继承了他许多圣洁。哈里发的职位名义上是由选举决定的，然而不久就变成了世袭。延續至公元 750 年为止的第一个王朝，烏瑪亞德王朝，是由一批純粹出于政治理由承认穆罕默德教义的人們所創立，他們一直反对那些忠实信徒中較為狂热的分子。阿拉伯人，虽然以一新兴宗教的名义征服了世界上大部分土地，却不是一个很虔誠的民族；他們征战的动机与其說出于宗教，不如說出于劫掠和財富。正是因为他們缺乏狂热精神，所以一小撮战士竟能比較順利地統治了文明水平較高的、信奉不同宗教的广大人民。

波斯人与此相反，从最早的年代起，便有着极其深厚的宗教心和高度的思辯性格。他們在改信回教以后，便从伊斯兰教中創出許多为先知穆罕默德及其亲属所意想不到的、更加有趣的、更加宗教的和更加哲学的因素。自从穆罕默德的女婿阿利于公元 661 年逝世之后，回教徒分成桑尼和释阿两派。前者是較大的一派；而后者則追随阿利、並认为烏瑪亞德王朝是篡位者。波斯人一直属于释阿派。大半出于波斯人的影响，烏瑪亞德王朝終于被推翻，並为代表波斯利益的阿拔西王朝所接替。这次政变以首都之由大馬士革迁往巴格达为标帜。

在政治方面，阿拔西王朝比以前的烏瑪亞德王朝更多地偏向于狂热派。虽系如此，他們並未統一整个帝国。烏瑪亞德皇室中的一支避开了大屠杀而奔往西班牙，並在那里当了合法的統治者。于是，西班牙便从那时起独立于其余回教世界之外。

阿拔西王朝初期，哈里发的地位臻于极盛。他們中間最著名的一个哈里发是哈伦·阿尔·拉細德（死于公元 809 年）。他与查理曼大帝和女皇伊琳同时，通过《天方夜譚》，他成了人所共知的传奇人物。他的宫廷是一个奢华，詩文，和学术的燦烂中心；他的收入

庞大无匹；他的帝国西起直布罗陀海峡东达印度河。他的意志是绝对的；他身边经常伴随着劊子手，只要他一颌首，劊子手便立即执行其职务。然而，这种盛况却未持续多久。他的继承者在土耳其人构成其军队主力一事上犯了错误，土耳其人是不驯服的，不久他们便使哈里发变为一个无足轻重的傀儡；当军队对他感到厌烦，他便随时有被刺瞎眼睛，或遭到杀害的危险。尽管如此，哈里发统治却延续下来；公元 1256 年阿拔西王朝末一代的哈里发同八十万巴格达市民一起遭到了蒙古人的屠杀。

阿拉伯人在政治社会制度方面，以及其他一些方面的缺点是和罗马帝国的缺点类似的。由于君主专制政体与一夫多妻制的结合，每当一个统治者死去，便经常导致一场王朝战争，最后并以这个统治者的一个王子的胜利和其他王子的悉遭刑戮为终局。主要由于战胜的结果，而产生了无数奴隶；因而不时发生危险的奴隶叛乱。尤其因为哈里发王国位于东方和西方的中间地带，所以它的商业获得了极大的发展。“不仅掌握到巨大的财富，产生一种对奢侈品有如中国丝绸，和北欧皮毛的要求，而且贸易，也由于特殊情况有所促进：例如回教帝国领域的辽阔，阿拉伯语言作为世界语的普及，在回教伦理体系中给予商人的崇高地位等；我们记得先知穆罕默德本人曾作过商人，又他去麦加朝圣的途中也曾称赞过经商，”^① 这种商业有如军队的统辖，有赖于阿拉伯人承继于罗马和波斯的大规模公路。他们不象北方的征服者那样竟然听凭这些公路崩坏失修。虽然如此，帝国还是逐渐分崩离析了——西班牙、波斯、北非和埃及相继分裂出去从而获得完全或近于完全的独立。

阿拉伯经济最出色的一面是农业，由于他们居住在缺水的地

① 《剑桥中世纪史》，第 4 章，第 286 页。

方,因此,特别擅长于灌溉。直至今日西班牙农业还受到阿拉伯人水利工程的实惠。

回教世界独特的文化,虽起源于叙利亚,却随即盛行于东西两端:波斯与西班牙。叙利亚人,在征服期间是亚里士多德的赞美者,奈斯脱流斯教派重视亚里士多德过于柏拉图,柏拉图是为天主教徒所喜爱的哲学家。阿拉伯人最初从叙利亚人获得希腊哲学的知识,因而,从一开始,他们便认为亚里士多德比柏拉图更为重要。虽系如此,他们所理解的亚里士多德,却披上了新柏拉图主义的外衣。金第(约死于873年),这个首次用阿拉伯文写哲学的人,同时也是阿拉伯人出身的唯一著名哲学家,翻译了普罗提诺所著《九章集》的一部分,并以《亚里士多德神学》的名义刊行了他的翻译,这给阿拉伯人关于亚里士多德的观点带来了很大混乱。阿拉伯哲学界自此历时达数世纪之久才得以克服这种混乱。

当时在波斯,回教徒与印度有了接触。在八世纪时他们从梵文书籍中获得了天文学的初步知识。大约在公元830年,穆罕默德·义本·莫撒·阿勒-花拉兹米,一个梵文数学天文学书籍的翻译家,刊行了一本以后在公元十二世纪译成拉丁文,名叫《印度记数法》的书。西方正是从这本书中最初学得我们称为“阿拉伯”数字的东西,其实这是应该叫作“印度”数字的。这人又写了一本关于代数学的书,到公元十六世纪为止,这本书曾被西方用为教科书。

波斯文明在智力和艺术方面一直是令人赞赏的。但自从十三世纪遭受蒙古入侵后便一蹶不振了。奥马尔·卡雅姆是我所知的唯一诗人兼数学家,于公元1079年改订过历法。奇怪的是,他最要好的朋友竟是暗杀党的创始人,享有传奇式令名的“山嶽老人”。波斯人是伟大的诗人:菲尔杜锡(约生于941年),是《莎那玛》的作

者，凡讀過他的作品的人，都說他与荷馬相匹敵。作为神秘主义者波斯人也很出色，但其他回族却不是这样。现尚存在的苏菲派可以有很大自由来神秘地和寓意地解释正統教义；該派或多或少帶些新柏拉图主义的意味。

希腊影响最初传到回教世界，是經由奈斯脫流斯教派，但他們的世界观却絕對不是純粹希腊式的。公元 481 年他們在埃德撒的学校为东羅馬皇帝芝諾所封閉；以后其学者遂迁往波斯，並在那里繼續他們的工作，但也不无受到波斯影响。奈斯脫流斯教派重視亚里士多德只是为了他的邏輯，起初阿拉伯哲学家，认为最重要的也就是他的邏輯。嗣后，他們也学习了他的著作《形而上学》和《灵魂論》。阿拉伯哲学家一般說来是百科全书式的：他們对于炼金术，占星术，天文学，动物学，以及对于举凡我們可以称为哲学的知識都感觉兴趣。他們被狂热与頑迷的群众以怀疑的眼光注視着；他們的安全（当他們安全的时候）多亏那些比較开明的王子的保护。

值得我們特別注意的，有两位回教哲学家：一是波斯人阿維森納，一是西班牙人阿威罗伊。前者聞名于回教徒，后者則聞名于基督教徒中間。

阿維森納(伊本·西納)(公元 980—1037 年)的一生是在人們通常认为只能在詩里才有的那类地方中度过的。他生于波卡拉，二十四岁时去到基瓦，“荒漠中寂寞的基瓦”——以后去到克拉桑——“寂寞的克拉斯姆海岸”——他在伊斯巴汗教了一个时期的医学和哲学，以后便定居在德黑兰。他在医学方面甚至比在哲学方面更为知名，不过他对盖兰医学並沒有什么增益。从公元十二世紀到公元十七世紀，他一直被欧洲人視為医学的导师。他並不是一个圣洁的人物，事实上，他非常嗜酒与好色。他受到正統教派的猜

忌，但由于他的医术关系却結交了一些君王。他曾因土耳其雇佣兵的敌意，不时遇到麻烦；有时他躲避起来，但有时又被投在监狱里。他著了一部百科全书，由于神学家们的敌意在东方几乎被湮没，但在西方，由于这本书的拉丁文译本却颇具影响。他的心理学具有一种经验主义的倾向。

他的哲学比他的回教哲学家前辈更多接近于亚里士多德和更少接近于新柏拉图主义。他象后期的基督教经院哲学家那样，曾专心于共相的问题。柏拉图说诸共相先于万物而存在。亚里士多德有两种见解，当他自己思想时他有一种见解，反驳柏拉图时又有一种见解。这就使得亚里士多德在注释家前成了一个理想的对象。

阿维森纳发明了一个公式，这个公式此后曾为阿威罗伊和阿勒贝尔图斯·马革努斯所重述：“思维导致形式的一般性”从这个公式上来看，人们可以设想他不相信，离开思维的共相。然而这种看法也还失之于单纯。类概念——亦即共相——据他说，同时在万物之前，在万物之中和在万物之后。他对此做了以下的解释。在上帝的理解中，类概念存在于万物之前。（譬如，上帝决定创造猫，这就需要上帝应有“猫”的观念，因而在这方面来说，这观念是先于个别的猫的。）类概念存在于万物之中，存在于自然的事物之中。（当猫已被创造，猫性便存于每只猫之中。）类概念存在于万物之后，存在于我们的思维之中。（当我看到许多猫，我们注意到它们彼此之间的类似性，并得到了“猫”这一普遍概念。）这种见解显然是有意调解各种不同的理论。

阿威罗伊（伊本·拉释德）（公元1126—1198）与阿维森纳不同，生活在回教世界的另一端。他诞生在克尔多巴，他父亲与祖父都在那里做过审判官；而他自己也做过审判官，最初在塞比耶，以后在克尔多巴。起初他研究神学和法律学，后来又研究医学，数学，

和哲学。有人认为他能分析亚里士多德的著作,而推荐他到“哈里发”,阿部·雅庫布·优苏夫那里供职(然而他却似乎不懂希腊文)。这位统治者很宠信他;公元1184年任命他做他的御医,不幸这位患者却于二年后去世了。他的继承人雅庫布·阿勒-曼緒,繼續父亲眷顾阿威罗伊有十一年之久;其后由于正統教派之反对这位哲学家而大吃一惊。他革掉了他的职位。起初把他放逐到克尔多巴附近的一个小地方,继又把他放逐到摩洛哥。时人控告他不惜牺牲真正的信仰以从事古代哲学的发展。阿勒-曼緒对此发出了一道布告晓諭說:上帝已命令为那些妄想单凭理性就能导致真理的人备好地獄的烈火。于是把所有涉及邏輯和形而上学的书尽都付諸一炬。^①

不久以后,西班牙境内摩尔人的領域由于基督徒的攻略大为縮減。西班牙境内的回教哲学与阿威罗伊同时告終;回教世界中其他地区的严格的正統教义扼杀了哲学的思辯。

针对控告阿威罗伊违背正統教义一事,宇伯威克^②曾卓有风趣地替他进行过辯解——也許有人会說,这样的事應該留給回教徒去作决定。宇伯威克指出,按照神秘主义者的說法,可兰經中的每一章节都有七重、七十重或七百重解释,字面上的意义只是为了愚昧的俗人。按此,一个哲学家之教訓似无法与可兰經有所冲突;因为在七百重不同解释之中至少必有一重解释理应适合这一哲学家的主张。然而在回教世界中,那些愚昧的人則似乎总是反对超出可兰經知識范围以外的一切学問;即便没有什么异端可供指責,情况也还是危险的。神秘主义者的观点,即人民群众应按可兰經字面解释行事,而聪明人則无需如此,是很难赢得广大群众承认的。

① 据說阿威罗伊在死前不久再度获得宠信。

② 德国哲学史家(1826—71)。——譯者

阿威罗伊曾致力于改进阿拉伯人对亚里士多德的解释。这种解释在过去曾过分地受到新柏拉图主义的影响。他給亚里士多德以一种对待一个宗教創始者般的崇敬——甚而远远超过阿維森納給予亚里士多德的崇敬。他认为上帝的存在可以借着独立于启示的理性加以証明，这种见解也曾为托馬斯·阿奎那所主张。論及灵魂不死时，他似曾紧紧地依附于亚里士多德，主张灵魂不是不死的，而智性(努斯)是不死的。然而这並不是保証个人的灵魂不死，因为知性虽表现于不同的个人之中，但它却是同一的。这种观点自然受到了基督教哲学家的駁斥。

阿威罗伊，虽是一个回教徒，却象后期大多数回教哲学家一样，並不是严格的正統教派。当时有一个純属正統教派的神学家团体，他們反对一切哲学，並认为哲学有害于信仰。这个团体中有一个名叫阿勒嘎則勒的哲学家他写过一本叫作哲学家的毁灭的书，书中指出，既然所有必要的真理都載于可兰經內，因而便再也无需独立于启示之外的哲学思辨。阿威罗伊写了一本答复他的书名叫毁灭論的毁灭。阿勒嘎則勒所特別拥护並用来反对哲学家的教条是：時間中的世界創自虛无；神的諸属性的实在性；以及肉体的复活。阿威罗伊认为宗教在比喻的形式中包含着哲学的真理。这种說法特別适用于創世，他从他的哲学的立場給創世以一种亚里士多德式的解释。

阿威罗伊在基督教哲学中比在回教哲学中更为重要。在回教哲学里他是个終結；但在基督教哲学里他却是个开端。公元十三世紀他的著作已被米凱尔·司各脫譯成拉丁文，由于他的作品属于公元十二世紀后半期，这是令人惊奇的。在欧洲他的影响是很大的，这影响不仅体现于經院哲学家当中，同时也体现于許多否认灵魂不死被称为阿威罗伊主义者的非专业性自由思想家当中。在职

业哲学家当中，特別仰慕他的人起初多为弗兰西斯教团僧侶和巴黎大学中的一些人。但这个专题却要待在以后的章节里加以叙述。

阿拉伯哲学作为独创性思想是不重要的。象阿維森納和阿威罗伊等人主要都是注释家。总地说来，比较有体系的阿拉伯哲学家们的见解在邏輯和形而上学方面大部分来自亚里士多德和新柏拉图主义者，在医学方面来自盖伦，在数学和天文学方面来自希腊和印度，而在一些神秘主义者当中，其宗教哲学里还夹杂着一些古代波斯的信仰。阿拉伯作家仅在数学和化学方面表现某些独创性——在后者也还是研究炼金术时偶然遇到的結果。鼎盛时期的回教文明在美术和許多技术方面是值得称赞的，但在理論問題上沒有显示出独立思辨的才能。作为一个传导者，它的重要性是不容給予过低评价的。古代和近代欧洲文化中間穿插了一段黑暗时期。回教徒和拜占庭人虽缺乏用以革新的智力却维护了文明的工具——教育，书籍，和治学的閑暇。当西欧摆脱野蛮状态的时候回教徒与拜占庭人都曾給西欧以刺激——回教人主要于公元十三世紀，拜占庭人主要于公元十五世紀。在两种情况下，这刺激都产生了胜过传导者自身所創造的新思想——一是經院哲学，一是文艺复兴(当然文艺复兴还有其它原因)。

在西班牙的摩尔人与基督徒之間，犹太人形成了有用的一环，在西班牙有許多犹太人，当西班牙重新被基督徒征服时，他們繼續留住下来。因为他們既通晓阿拉伯文，又被迫学会了基督徒所使用的語言，因而他們便能胜任种种翻譯工作。在十三世紀中，另一种渗透方式是由于回教徒对亚里士多德主义者的迫害而产生的，这种迫害使得摩尔的哲学家們向犹太人那里避难，尤其是避难于普罗望斯地方。

西班牙的犹太人中出现了一位重要的哲学家，迈蒙尼德斯。他在公元 1135 年生于克尔多巴，三十岁时去到开罗，並在那里度过了余生。他用阿拉伯文写作，但不久即被譯成希伯来文。可能是由于皇帝弗里德里希二世的要求，他的著作于他死后的几十年內又被譯成拉丁文。他給失掉信仰的哲学家們写了一本名叫《迷路者指南》的书。其目的在于調和亚里士多德哲学和犹太神学。亚里士多德是尘世的权威，启示則是天上的权威。但哲学和启示在有关上帝的認識中是殊途同归的。真理的追求是一項宗教的义务。占星术遭到了擯斥。摩西五經不該总以字面上的意义来解释；当字面意义与理性相抵触时，我們應該寻求一种寓言性的解释。他反对亚里士多德，主张上帝不仅創造了形式，而且也从无中創造了內容。他写了一篇概述《蒂迈欧篇》的文章（他只讀了該书的阿拉伯文譯本）。在某些点上他喜欢这本书比喜欢亚里士多德更多。上帝的本质是不可知的，因为上帝超越了一切言語所能表达的完善。犹太人认为他是异端，甚而唆使基督教教会的权威者来攻击他。有人认为他影响了斯宾諾莎，但这是十分可疑的。

第十一章 公元十二世紀

公元十二世紀里使我們特別感觉兴趣的事有以下四个方面：

- (1) 帝国与教廷間的不断冲突；
- (2) 伦巴底諸城的兴起；
- (3) 十字軍；以及
- (4) 經院哲学的成长。

以上四項全都延續到下一世紀。十字軍逐漸走向可耻的結局；

然而，关于其他三項运动，公元十三世紀却标帜着那些在公元十二世紀时尚处于过渡阶段事物的最高发展。公元十三世紀里，教皇对皇帝取得了决定性的胜利，伦巴底諸城获得了稳定的独立，而經院哲学也达到了它的頂点。所有这一切全是由于在公元十二世紀中預先作好了准备的結果。

这四項运动中不仅第一項，就是其余三項，也都和教皇以及教会权力的增长有着紧密的联系。教皇同伦巴底諸城联盟反抗皇帝；教皇烏尔班二世发动了第一次十字軍，相继的教皇們是后几次十字軍的主要策划者；經院哲学家全是些僧侶，历次宗教會議則注意使他們謹守正統教义，或当他們誤入歧途时給他們以惩戒。他們感到教会在政治上的胜利，並且以这胜利者的一員自居。这种胜利感无可置疑地激发了他們的思想主动性。

中世紀的怪事之一就是：人們虽有独創性而不自知。所有党派都假借好古的或拟古的議論来証明其策略的正确性。皇帝在德意志則引据查理曼时代的封建原則；在意大利則引据羅馬法和古代皇帝們的权柄。伦巴底諸城更远溯到共和时代的羅馬制度。教皇派則部分以伪造的君士坦丁的贈与，部分以旧約聖經中所記載的扫罗与撒母耳的关系，作为其权力的根据。經院哲学家不是引据聖經就是先引据柏拉图然后再引据亚里士多德；当他們有所創造时，也試圖把真相隱蔽起来。十字軍則是这样一种企图，它打算恢复伊斯兰教兴起以前的局面。

我們不应被这种字面上的拟古主义蒙蔽住。只有皇帝方面的拟古主义才与事实相符合。封建制度日趋于衰落，尤其是在意大利；羅馬帝国只存在于人們的記憶之中。因此皇帝被挫敗了。意大利北部的一些城市，在其后期发展中，曾呈现了許多与古希腊城邦极其类似的性质，它們重现了古代的形式，但却不是出于模拟，

而是出于环境的类似：一些小而富饒，具有高度文化的共和政体的商业社会受到四周文化水平較低的君主国家的包围。至于經院哲学家，不論他們怎样尊崇亚里士多德，他們在独創性方面却超过了任何阿拉伯人——甚而事实上也超过普罗提諾以后，或至少奥古斯丁以后的任何人。当时在政治上，一如在思想领域中，也具有同样显著的独創性。

帝国与教廷間的冲突

从教皇格雷高里七世起到公元十三世紀中叶为止，欧洲历史集中于教会与世俗国王間的——主要是和皇帝間的但也有时是和法兰西王、或英格兰王間的——权力斗争。格雷高里的教皇任期显然在不幸中結束了。但他的政策，却由烏尔班二世（公元1088—1099）以一种更加緩和的方式继承下来。他重申反对僧职由俗界叙任的教令。並要求主教的选任經由僧侶和群众自由选举。（无可置疑，群众的参与純粹是形式的）但在实践上，要是俗界选任的人善良，那末他也並不去爭执。

最初烏尔班只有在諾曼境內才能获得安全。但是，公元1093年亨利四世的儿子康拉德叛变了自己的父亲，並与教皇結成联盟，征服了意大利北部，那里的伦巴底联盟——以米兰为首的諸城市的联盟——拥戴了教皇。公元1094年烏尔班举行了一次橫貫意大利北部以及法兰西的胜利游行。他也战胜了法兰西王腓力浦。腓力浦曾因要求离婚，而遭到教皇的破门处分，並終于屈服于教皇。公元1095年，烏尔班在克雷尔蒙宗教會議上宣布发动第一次十字軍，这事曾激起一陣宗教热潮並导致了教皇权柄的增长——和一場凶慘的犹太人大屠杀。烏尔班的晚年是在羅馬安然度过的。这对过去的教皇來說是很少有的。

下一任教皇，帕司查勒二世和烏尔班一样，都出身于克律尼修道院。他繼續为僧职叙任权而斗争，並在法兰西、英格兰取得了胜利。公元 1106 年皇帝亨利四世死后，亨利五世继位。教皇帕司查勒是个超凡的人，他因容許他的圣洁超过他的政治感觉而吃了亨利五世的亏。教皇建議皇帝放弃僧职叙任权，並以主教和修道院院长放弃世俗财产作为交换条件。皇帝表示贊同；但待这项協議公开后教皇即遭到了教士們的猛烈反抗。当时皇帝正在羅馬，他乘机逮捕了教皇。教皇迫于威胁不但在叙任权上作了让步而且还为亨利五世加了冕。自此十一年以后，公元 1122 年，教皇喀列克斯图斯才借沃尔姆斯协定使亨利五世放弃了叙任权，以及交出在勃艮底和意大利境内选举主教事务中的管轄权。

斗争的最后結果，亨利三世时处于从属地位的教皇，自此竟变得和皇帝居于平等的地位。与此同时，教皇在教会中成为一个更为全面的統治者，通过派遣的教皇使节管理着教会。教皇权力的增强降低了主教們相对的重要性。教皇的选举现在已摆脱了俗界的控制，而僧侶們也一般比改革运动前变得更有品德了。

伦巴底諸城的兴起

下一阶段关系到皇帝弗里德里希·巴巴罗撒（公元 1152—90）。他是一个富有才干，精力充沛，凡有成功可能的事业，就会做得成功的人。他受过相当教育，虽然說拉丁語时感到困难，但却能以閱讀拉丁文为乐事。他的古典知識是相当淵博的，並且很崇拜羅馬法。他自认是羅馬皇帝的继承者，並希冀得到他們所享有的权力。但他作为一个德意志人在意大利是不孚众望的。伦巴底諸城——除去那些惧怕米兰而乞求他保护的都市以外——虽願意承认他为正式的君主，却反对他来干涉他們的內政。米兰的帕塔林

运动继续开展,並或多或少帶有一种民主傾向;北意大利大多数城市,同情米兰,並团結一致反对皇帝。

哈德理安四世是个精力旺盛的英格兰人,曾在挪威当过传教士,于皇帝巴巴罗撒即位后二年,作了教皇,並在最初与巴巴罗撒很要好。他們之所以和解是因为有了同仇敌愾的对象。羅馬市对教皇与皇帝双方提出了独立自主的要求,並邀請了一位圣者般的异端者布累斯齐亚人阿諾德^①前来支援斗争。他的异端說是很严重的:他断言有财产的僧侶,有領地的主教,拥有财产的修道僧都不能得救。他抱着这种看法是因为他认为僧侶們應該专誠地献身于属灵的事业上。他虽因异端被人认为邪恶,但却从来沒有人怀疑过他那誠心的苦行。曾經猛烈反对他的圣伯納德說:“他既不吃又不喝,但却象魔鬼一样只渴求着灵魂的血液。”哈德里安的前任教皇曾写信給巴巴罗撒指控阿諾德支援羅馬民众派,这些人要求选出元老院議員一百人执政官二人、並自行拥戴一个皇帝。当时弗里德里希正向意大利进发,聞听之下,自然大为憤慨。羅馬要求地方自治,在阿諾德鼓动下掀起了一場暴动,暴动中杀死了一名紅衣主教。于是当选不久的教皇哈德理安立即下令停止羅馬地区教会举行一切宗教活动。这时适逢基督复活节的前一周,迷信战胜了羅馬市民;他們屈服了,並答应放逐阿諾德。阿諾德躲藏起来,但終于被皇帝的軍隊拿获了。他們把他烧死,把他的骨灰丢在提伯尔河里,唯恐人們把他的骨灰当作圣物加以保存。由于皇帝弗里德里希不願在教皇下馬时为教皇帶繮扶鐙,因而使加冕礼拖延了一段时期。公元1155年教皇在群众的反抗中为皇帝举行了加冕礼;这次反抗遭到了一場屠杀的鎮压。

① 据說他是阿貝拉德的学生,然而这却是值得怀疑的。

这个誠实人既被收拾了，注重实利的政客們就又可以任意恢复他們之間的爭吵了。

教皇同諾曼人讲和后，遂胆敢和皇帝于公元 1157 年决裂。自此之后，以皇帝为一方，以教皇同伦巴底諸城为另一方的战争持續了几达二十年之久。諾曼人大体上是支持教皇的。反对皇帝的大部分战役是由于伦巴底联盟进行的。他們高唱“自由”，並受到一种浓厚的群众感情的鼓舞。皇帝围攻了許多城市，甚而在公元 1162 年攻陷了米兰。他彻底破坏了米兰，同时更迫使其居民迁往別处。但五年后伦巴底联盟却重建了該城，而以前的居民也陸續重新返回。就在同一年中，皇帝帶着一个事前准备好的敌对教皇^①，大举进军羅馬。教皇逃跑了，他的情况看来似已絕望；詎意当时时疫流行，毁灭了弗里德里希的大軍，使他单身只影地逃回德意志。尽管在西西里之外还有希腊皇帝也来支持伦巴底联盟，巴巴罗撒还是进行了再次的进军，結果于公元 1176 年以雷格納諾战役的敗北而告終。这次战役之后，他被迫媾和，並給这些城市以自由的一切实质。然而这次和約的条款却未給斗争中的任何一方——皇帝和教皇——带来全面的胜利。

巴巴罗撒的結局還不錯。公元 1189 年他参加了第三次十字軍，而于翌年去世。

在这长时期的斗争中，諸自由城市之兴起終于証明是最为重要的。皇帝的权力和日趋于沒落的封建制度联結在一起；教皇的权力虽仍在增长，但这主要有賴于世人需要他去当皇帝的敌手；因

① 貫穿这一时代的大部分时期中都有敌对教皇。哈德理安四世死去时亚历山大三世和維克多四世这两位要求当教皇者之間曾經展开了一場爭夺教皇法衣的搏斗。維克多四世（即敌对教皇）未能攫取到这件法衣，而从他的党羽那里接过一件事前置备的法衣，但在匆忙中竟把它穿翻了。

此当帝国一旦不复成为威胁的时候教皇的权势也就随之衰落下去了；但是諸城市的势力却是新兴的，这是经济发展的結果，也是新的政治形态的一个源泉。这事在十二世紀时虽还没有出现，然而不久在意大利城市里，便发展出一种非僧侣的文化，並在文学、艺术和科学上达到了极其高度的水平。这些成就之所以取得是由于反抗巴巴罗撒获得成功的結果。

所有意大利北部的大城市都以营商为生，公元十二世紀較為安定的社会环境使商界較前更加繁荣。威尼斯、热內亚和比薩等海港城市从来不需要为自由而战斗，所以他們也不象阿尔卑斯山下一些城市那样仇視皇帝。阿尔卑斯山下的城市是通往意大利的門戶，所以对皇帝來說是很重要的。正是由于这种原因米兰在当时，成了意大利各城市中最重要和最使人感到兴趣的城市。

一直到亨利三世以前，米兰人一向心滿意足地追随着他們的大主教。但有如前章所述，帕塔林运动却改变了这种情况：大主教同貴族結成一伙，而另一方面則有一个强而有力的群众运动在反对大主教和这些貴族。由此产生了某些民主政治的开端，同时並制定了一項宪法，规定城市的諸长官需通过市民的选举。北部各城市，特别是勃罗納，曾出现过一批精通羅馬法的博学的俗界律师；不仅如此，从公元十二三世紀起，富有平民所受的教育，比阿尔卑斯山以北封建貴族所受的教育还要好得多。这批富有的商业城市虽然站在教皇一边来反对皇帝，但它們的世界观却不是教会性质的。公元二十三世紀里，他們当中許多人持有一种类似清教徒的异端观点，就象宗教改革后英格兰和荷兰商人那样。以后他們倾向于当自由的思想家，在口头上拥护教会，但在心中絲毫不具真正的虔誠，但丁是旧派人物中最后的一个，而薄卡丘却是新派中第一人。

十 字 軍

十字軍作为战争是和我們无关重要的，但它們对于文化却具有一定的重要性。教皇带头发动十字軍是一件很自然的事，因为十字軍的目的(至少在表面上)是宗教性的；由于战争宣传和为其所激起的宗教热情，結果也使得教皇的权力有所增长。另一重要影响便是大量犹太人的惨遭集体屠杀；未遭杀戮的犹太人，也每每被夺去财产，并被强制受洗。第一次十字軍期間，在德意志有很多犹太人遭到了杀害，在第三次十字軍期間同样的事发生在獅心王理查即位时的英格兰。第一位基督徒皇帝的发祥地約克恰好成为駭人听闻的反犹暴行的所在。十字軍之前犹太人几乎垄断了全欧的东方物产貿易；十字軍之后，由于犹太人遭受迫害的結果，这种貿易大部分都落入基督徒的手中。

十字軍的另一不同影响在于促进了和君士坦丁堡的学术交流。由于这种交流的結果，在公元十二世紀和十三世紀初叶有許多希腊文文献被譯成了拉丁文。人們和君士坦丁堡之間，特別是經由威尼斯人，一直进行着相当数量的貿易；然而意大利商人之从来不肯为希腊古典劳神，正象上海英美籍商人不肯为中国古典費心一样。（欧洲人对于中国古典的知識主要来自传教士。）

經院哲学的成长

經院哲学，就其狭义來說，早在公元十二世紀初叶便已开始了。作为哲学上的一个学派，經院哲学具有某些鮮明的特征。第一，它被各該作者局限于自己視為正統教义的范围之內；如果他的意见受到宗教會議的譴責，他常常自願撤消其意见。这完全不能归咎于个人的懦怯；倒是类似一个法官之服从上級法院的判决。

第二,公元十二、十三世紀里,人們对于亚里士多德逐漸有了比較全面的認識,在正統教义的范围內亚里士多德越来越多地被公认为最高权威;柏拉图再也保持不住首要的地位了。第三,經院哲学家都非常相信“辯証法”^①和三段論法的推理;經院哲学家的一般气质,与其說是神秘的莫如說是煩瑣的与好辯的。第四,由于人們发现亚里士多德和柏拉图在諸共相問題上意見有所不同而把這一問題突出地提了出来;然而,假如认为当时哲学家們主要关心的是共相問題,却可能是錯誤的。

公元十二世紀,在這一問題和在其他問題上同样,給产生了許多伟大人物的十三世紀开辟了道路。然而早期的經院哲学家是怀抱着先驅者的兴趣的。在教条尚未使得思辨过于危险的場合下,尽管人們崇敬亚里士多德,他們也还是有一种精神上的自信,和一种自由活泼的理性运用。經院主义方法的缺点是过分強調“辯証法”时必然产生的結果。这些缺点是:漠視事实与科学,在仅凭观察才能决定的事物上偏信推理,以及过分強調語言上的区别和其精微意义。在論柏拉图时我們曾經述及这方面的缺点,但在經院哲学家中,这些缺点却具有一种更为极端的形式。

第一位可視為地道的經院哲学家的是罗塞林。关于他,人們知道得不很多。他大約在公元 1050 年生于貢庇涅,在布列塔尼的罗什讲过学,阿貝拉德即在此地受业于他。公元 1092 年在萊姆斯宗教會議上他被指控为异端,因怕那些好动私刑的教士用石头将他打死而撤消了己說。他逃到英格兰,但在那里却竟至鹵莽得抨击了圣安瑟勒姆。这次他逃往羅馬,並在此同羅馬教会达成和解。公元 1120 年前后他的名字就不再见于史乘了;他的死期純然

① 这个詞在中世紀的意义和现代的形式邏輯非常近似,主要是指不靠启示单凭理性的追求真理的方法而言。——中译本編者

出于人們的臆測。

除了一封寫給阿貝拉德論三位一体的信以外，羅塞林的著作已全部佚失。在這封信里他輕視阿貝拉德，並奚落阿貝拉德之受人閹割。這使得宇伯威克，這個很少動感情的人，也批評說他不可能是個很好的人。除了這封信之外，羅塞林的观点主要是借助于安瑟勒姆和阿貝拉德的論戰性的文章而被人知曉的。據安瑟勒姆所述，羅塞林曾說：諸共相只是 *flatus vocis*，亦即“聲息”。若按字面解釋，意思就是說，一個共相是一個物理的事件，也就是說，它發生于我們讀出一個詞的時候。然而，我們卻很難設想，羅塞林曾作過任何這樣愚蠢的主張。安瑟勒姆說，根據羅塞林，人不是一個個體，而只是一個共名，安瑟勒姆，正象一個忠實的柏拉圖主義者一樣，把這種見解歸因于羅塞林只承認可感知的事物之具有實在性。一般說來，羅塞林似乎在主張一個具有部分的整体沒有其自身的實在性，而只是一個詞；真實性存在于部分之中。這種見解理應把他導向，也許已經把他導向一種極端的原子論。不管怎樣，這見解曾使他在關於三位一体的問題上遇到了困難。他認為三位是顯然不同的三個實體，而只是由于語言習慣我們才沒有把它說成三位上帝。按他看來，另外一種他所沒有承認的見解據他說便是說不止聖子，就連聖父與聖靈也都化為肉身。所有這些思辨，只要其為異端，都經他在公元 1092 年的萊母斯宗教會議上撤消了。我們無法清楚地知道他究竟對諸共相問題作何想法。但無論如何，他顯然是某種唯名主義者。

他的學生阿貝拉德，或阿拜拉德比他更有才幹，也比他更為著名。阿貝拉德于公元 1079 年生于南特附近，在巴黎受業于唯實主義者，尚波人維廉，以後在巴黎一所天主教會學校內擔任教員，在這裡他駁斥了維廉的观点，並迫使維廉作了修正。他從拉昂人安

瑟勒姆（並非那个作大主教安瑟勒姆）专攻了一个时期的神学之后，于公元 1113 年重返巴黎。並在巴黎博得了作为一个教員的极大声誉。就在这时，他成了教会参事，富勒伯特的侄女厄罗伊斯的情人。富勒伯特把他閹割了。他和厄罗伊斯只好隱居避世了。他进了圣邓尼修道院，她进了一所在阿尔章特伊的女修道院。关于他們二人間著名的往来书信，据一位名叫施迈德勒的德国学者的考証，完全是由阿貝拉德当作一部文学作品所創作的。关于这种說法的正确性，我是沒有能力来判定的。按照阿貝拉德的性格來說，这也不是不可能的。他一向自負，好辯，和煦不起人；在他遭到不幸之后，他总是感到屈辱和憤憤不平。厄罗伊斯的信件比較他的信件写得更为专誠。可以想象他之所以撰出这些信件正是当作他那受了重創的自尊心的解痛剂。

甚至在他的退休期間他作为一个教师还曾有过很大声誉；青年人喜欢他的智慧、辯証的技巧和他对其他老年教师的那种高傲。一些年长者則相应地不喜欢他，公元 1121 年他因論及三位一体的一本著作背离正統教义而在斯瓦桑受到譴責。經過了适当的屈服之后，他又当了布列塔尼地方圣吉尔塔修道院院长。他发现这里的修道僧都是些野蛮的乡下人。他在这里过了四年凄惨的放逐生活之后，才回到比較文明的地方。关于以后的事情，除了撒利斯伯理人約翰的証言中說他繼續教书並获得很大成功之外，便一无所知了。公元 1141 年由于圣貝納德的提議他在桑斯重新受到了譴責。于是他退居克律尼修道院，並於翌年死去。

阿貝拉德最有名的著作，是写于公元 1121—1122 年的《是与非》。在这本书里他以辯証的議論来維護和反駁了許多論点，而經常是不想得出任何結論的；显然，他就是喜好辯論，並认为辯論有磨煉机智的功用。这本书在把人們从教条的沉睡中喚醒过来这一

方面曾經起過相當的作用。阿貝拉德認為除聖經之外辯證法是通向真理的唯一道路。雖然沒有一個經驗主義者能接受這種觀點，但它在當時作為各種偏見的一種溶解劑，卻是很有價值的，同時它也鼓舞了理智的大膽運用。他說，除了聖經之外，什麼都不能是沒有錯誤的，就連使徒和教父也都有可能犯錯誤。

他對邏輯的評價，從近代的觀點來看，是太極端了。他認為邏輯主要是基督教科學，並且玩弄了邏輯這個詞的詞源“邏各斯”。約翰福音說“太初有道”^①他以為這就足以證明邏輯的神聖性了。

阿貝拉德的重要性主要在於邏輯與認識論方面。他的哲學是一套批判的分析，多半偏重於語言的批判分析。論及共相，也就是說，能夠用來表述許多不同事物的東西，他認為我們並非在表述一個物，乃是在表述一個詞。從這種意義上講他是一個唯名主義者。但為了反對羅塞林，他指出“聲息”(flatus vocis)是一物；而我們所表述的並不是作為一個物理事象的詞，而是作為意義的詞。這裡他証諸亞里士多德的學說。他說諸物互相類似，而這些類似便生出諸共相來，但兩個相似物之間的類似本身並不是一個物；而唯實論的錯誤就在於此。他還說了一些更為敵視唯實主義的話，譬如他說，普遍概念不是基於物的本性，而是許多物底混雜的影象。不過他並未完全拒絕給柏拉圖的理念以一個位置：理念作為造物諸楷模，存於神的頭腦之中；事實上，它們是上帝底概念。

所有這一切，不論其是否正確或錯誤，肯定是有說服力的。關於共相問題一些最近代的議論也還未能比他有更多的進展。

聖伯納德的聖潔，並未能使他有足夠的智慧，^②因此，他不僅未能理解阿貝拉德，而且還對阿貝拉德提出了不公正的控訴。他

① “太初有道”句中的道在希臘語原文聖經中作邏各斯。——譯者

② “聖伯納德的偉大並不在於他的才智，而在於他的品德。”——大英百科全書。

断言阿貝拉德讲三位一体时有如一个阿利烏斯教派，讲神恩时有如一个斐拉鳩斯教派，讲基督的位时有如一个奈斯脫流斯教派；又說阿貝拉德汗流浹背地証明柏拉图是个基督徒适足以証明他自己是个异教徒；此外，阿貝拉德还破坏了基督教信仰的优越性，因他主张人們凭借理性就能完全認識上帝。其实，阿貝拉德从来就沒有主张过最后的一项。他虽象圣安瑟勒姆一样认为三位一体是可以不必借助启示而用理性証明出来的，但却总是給信仰留有寬闊的余地。的确，有一次，他把圣灵同柏拉图的世界灵魂等同起来，但当这种看法的异端性被人指出以后，他立即把它放弃了。他之所以被人控为异端，与其說是由于他的学說不如更多地归咎于他的战斗性，他那爱好批評知名学者的习气，使他在所有有力人物中間都极其不受欢迎。

当时大多数学者都不象阿貝拉德那样热中于辯証法。那时，特別在沙尔特学派中間有一种仰慕古代、追从柏拉图和鮑依修斯的人文主义运动。人們对于数学重新感到兴趣：巴斯人阿戴拉德在公元十二世紀初到了西班牙，並翻譯了欧几里德的著作。

針對这种枯燥无味的經院主义的方法，当时曾有以圣伯納德为領袖的一次强大的神秘主义。圣伯納德的父亲当过騎士，死于第一次十字軍。他本人曾当过西多教团的修道僧，並於公元 1115 年时任新建的克萊尔伍欧修道院院长。他对以下几項教会政治很有影响——扭轉局面使之于敌对教皇不利，打击意大利北部和法兰西南部的异端，将正統教义的压力强加于大胆的哲学家之上；和鼓动第二次十字軍。在攻击哲学家时，他一向是成功的；但自从第二次十字軍瓦解后，他便失去了吉勒伯特·得·拉·波瑞的信任。吉勒伯特·得·拉·波瑞过分贊同鮑依修斯致使我們这位圣者风度的异端攻訐者頗感不平。圣伯納德虽是个政客和頑固派，但却

是一个具有純正的宗教气质的人。他写的拉丁文贊美詩极其优美。^①在受到他影响的人們中間，神秘主义逐漸取得了統治地位，並終于变为有些象弗罗拉人約阿希姆(死于公元 1202 年)的异端学說。然而約阿希姆的影响却属于以后的时代。圣伯納德和他的追随者並不在推理中，而是在主观經驗和沉思默想中寻求宗教的真理。阿貝拉德与伯納德二人可能是各有所偏了。

伯納德，作为一个宗教神秘主义者，对教廷醉心于俗世事务感到非常痛心，但同时对俗界的权力也頗为厌恶。他虽鼓动过十字軍，但却似乎不了解战争需要組織，不能单凭宗教热誠来指揮。他經常抱怨着說：人們醉心于“查士丁尼法典，而不是上帝的律法。”他曾为教皇使用武力保护自己的領地，而感到惊愕。他认为教皇的作用在于灵性方面，因而他不應該試圖进行实际的統治。不过这种观点是結合着对教皇的无限崇敬的。他称教皇为“主教之王，使徒的继承者，具有亚伯的首位权，諾亚的統治权，亚伯拉罕的族长权，麦基洗德的等級，亚伦的尊严，摩西的权威，在上师上是撒母耳，在权柄上是彼得，在涂油上是基督。”圣伯納德种种活动的总的結果，当然是大大地提高了教皇在俗界事务中的权力。

撒利斯伯利人約翰，虽不是一个重要的思想家，但却写了一本漫笔录，这对我們認識他所处的时代是很有价值的。他曾三任坎特伯雷大主教的秘书，其中一度曾作过貝克特的秘书；他是哈德里安的朋友；晚年作过沙尔特的主教，並于公元 1180 年死于該地。对于宗教信仰以外的事，他是一个具有怀疑气质的人。他自称是一个学院派(就象奥古斯丁用这个詞的意义一样)，他对于国王們的尊敬是有限度的，他說“一个目不識丁的国王不过是一匹头戴王冠

① 中世紀的拉丁文贊美歌是有韻律的，它們时而以其崇高的情調，时而以其柔和与悲伤的情調表达当代宗教感情中最善良的一面。

的驴子。”他很敬視圣伯納德，但却深知伯納德調和柏拉图与亚里士多德的企图終必失敗。他仰慕阿貝拉德，但却譏笑他的共相論，同时他对罗塞林的共相論，也持有同样的态度。他认为邏輯是學問的良好阶梯，但其本身却是无生气的和无所孕育的。他說亚里士多德，即便在邏輯方面，也还有改进的余地；对古代作家的尊敬不应当妨害理性的批判运用。对他來說柏拉图仍是“哲学家中的王。”他結識了大部分和他同时代的博学之士。並时常友誼地参加一些經院哲学的辯論。有一次他到一所三十年前到过的哲学学院去参观，发现他們仍在討論着同样問題，他不禁为之哂笑一番。他經常出入的社会在气氛方面很象三十年前牛津大学的膳后休息室。在他行將終老的年代里，那些寺院附屬学校都让位給大学了，从那时起，大学——至少在英格兰是这样的——一直延續到今日。

公元十二世紀中，翻譯家为西欧学生譯出的希腊书籍逐漸增多，这种譯本有三大主要来源：君士坦丁堡，帕勒尔摩和投雷多。其中以投雷多最为重要，但出自这里的譯本往往不是直接由希腊原文翻譯的，而是由阿拉伯文轉譯的。公元十二世紀上半期的后半，投雷多大主教雷蒙德創辦了一所翻譯者学院，收到很大效果。公元 1128 年威尼斯人雅各譯出了亚里士多德的《分析篇》、《正位篇》、《詭辯駁斥篇》；只是西方哲学家都感到《分析論后篇》不易了解。卡它尼亚人亨利·阿利斯提帕斯(死于公元 1162 年)翻譯了柏拉图的《斐多篇》和《美諾篇》，但是他的譯文却没有立即产生影响。公元十二世紀人們虽对希腊哲学知道得不全面，但一些博学之士已認識到其中还有许多东西有待于西方去发掘。那时曾有过一种获取古代全面知識的渴望。正統教义的桎梏並不象有时想象得那样严重；人們还可以著书立說，而于必要时經過充分的公开討論，撤消其中的异端部分。当时，大多数哲学家都是法兰西人，法兰西

作为反对皇帝时举足輕重的力量，对羅馬教廷來說是很重要的。不管碩学的教士中間出现过什么神学的异端他們却几乎全体都是政治上的正統派。只有布累斯齐亚人阿諾德是一个例外，这就更显得他殊深恶劣。从政治上来讲，我們可以把整个初期經院哲学，看作整个教会爭夺政权中的一个派生物。

第十二章 公元十三世紀

中世紀于公元十三世紀里达到了极点。自从羅馬帝国灭亡后，逐漸建立起来的綜合体系业已完备得无以复加。公元十四世紀带来了各种制度和各派哲学的瓦解；而公元十五世紀則带来了我們在今日仍旧认为是近代事物的开端。公元十三世紀的伟人都是十分卓越的：尹諾森三世、圣法兰西斯、弗里德里希二世和托馬斯·阿奎那等，他們以不同的方式，各自成为其类型的杰出代表。此外，还有一些巨大的成就但这些却与伟大人物没有什么确切的关系，例如：法兰西哥特式大教堂，有关查理曼，阿瑟王和尼伯龙根的浪漫主义，大宪章和众議院中的立宪政治的創始等。然而，和我們直接最有关系的却是經院哲学特別是由阿奎那所闡述的經院哲学；但我要把它留在下一章去讲。我想先大致讲一讲对于形成这一时代精神面貌最有影响的一些事件。

本世紀初叶的中心人物是教皇尹諾森三世(公元1198—1216)，他是一位机敏的政治家，具有无穷的精力，並坚信教皇具有无上的权力，但在秉賦中却缺少基督的謙遜。在接任圣职时他择了一段經文說教道：“看，我今日立你于各民各国之上，去拔掉和打碎，去毀坏和推翻，並去建設和树立。”他自称为“万王之王，万主之主，是

一个遵照麦基洗德的等次的永世大祭司。”他在厉行这一观点时，利用了一切有利的情况。西西里早先被罗马皇帝亨利六世（死于公元 1197 年）所征服，亨利和诺曼族诸国王的女继承人康斯坦斯结了婚。当尹诺森接任教皇时，新王弗里德里希才三岁。这时西西里国内多乱，康斯坦斯需要教皇的帮助。她请教皇作了幼王的监护人，借着承认教廷的优越权，取得了教皇承认幼王在西西里的统治权。葡萄牙和阿拉贡对教廷的优越权也有过类似的承认。在英格兰，国王约翰经过了顽抗之后，终于被迫把他的王国献给尹诺森，然后，把它当作教皇的采邑重新领回。

在某种程度上，威尼斯人在第四次十字军中曾占过教皇的上风。十字军士兵本拟在威尼斯乘船出发，但却得不到足够的船只。当时除了威尼斯人之外再没有这么多船只，但他们却主张（纯粹是为了商业的理由）与其攻打耶路撒冷不如攻打君士坦丁堡——无论如何君士坦丁堡是块有用的踏脚石，而且东罗马帝国对十字军战士又从来不很友好。——结果大家认为有必要向威尼斯作出让步；君士坦丁堡被攻陷，并且选立了一个拉丁系的皇帝。最初尹诺森曾感到烦恼；但是他又想到现在或有可能把东西两方的教会重新联合起来。（这个希望以后终成泡影）除了在这件事上，我尚不知道有什么人在什么程度上占过尹诺森三世的上风。他派遣了大批十字军去讨伐阿勒比占西斯派，这次十字军把法兰西南部的异端教派，幸福，繁荣和文化一起都给根绝了。他因图路斯伯爵，雷蒙德对这次十字军抱着不冷不热的态度而把他废黜，同时并把大部分阿勒比占西斯派的土地赏给这次十字军的统帅西蒙·德·蒙特富尔（议会之父的父亲）。他和德意志皇帝奥托发生了争执，因而号召日耳曼人废黜奥托。他们执行了他的指示，并且又按着他的提议选立了刚成年的弗里德里希二世。然而为了支援弗里德里

希，他却勒索弗里德里希答应付出一笔惊人的代价——然而，弗里德里希已决心尽快地背弃这项诺言。

尹諾森三世是第一个沒有神圣素质的大教皇。教会的改革使教阶制对它的道德威信感到安全，因而也就使它确信无需再为圣洁問題有所挂虑了。从那时起，权力的动机，日益专擅地支配了教廷，因而甚至在他还在世的时候就引起了一些虔誠教徒的反对。为了增加教廷的权力他将教规編为法典；瓦勒特·梵·德·符格勒外德^①称这本法典为“地獄給予人类的一本最黑暗的书。”教廷虽然仍能取得一些显赫的胜利，但其日后衰落的景象却已可預见于此了。

曾为教皇尹諾森三世所监护的弗里德里希二世于公元 1212 年去到德意志在教皇的支援下当选为皇帝来接替奥托。尹諾森沒有活着见到他培养了一个多么可怕的攻击教廷的敌人。

弗里德里希——历史上最出色的統治者之一——在艰难困苦中度过了童年和少年时代。他父亲亨利六世(巴巴罗撒之子)征服了西西里的諾曼人，娶了該王朝的继承人康斯坦斯。亨利六世建立了一支为西西里人所痛恨的日耳曼人駐防部队；他死于公元 1197 年此时弗里德里希才三岁。康斯坦斯于是开始反对日耳曼人並试图抛开他們而借助于教皇的支持进行統治。日耳曼人大为憤慨，于是奥托乃试图征服西西里；这正是他与教皇发生爭端的原因。弗里德里希长大的地方，帕勒尔摩曾经历一些其他的动乱。那里的回教徒不时暴动；为了攻占西西里島，比薩人同热內亚人并同其他任何人等进行着战争。西西里的显要人物經常視战争中的一方肯否为叛变行为付出更大的代价而归順于一方或另一方。可是在文化方面，西西里却得到极大益处。穆斯林，拜占庭，意大利

^① 德國中世紀的吟游詩人(1165—1230)。——譯者

和日耳曼文化的交融为其他任何地方所不及。希腊語和阿拉伯語那时还通行于西西里。弗里德里希能流暢地操六种語言，而且在各种語言的使用上都能作到出言机智的地步。他精通阿拉伯哲学，並和回教徒有着友好的关系。这使虔誠的基督徒頗为憤慨。他是一个霍恩施陶芬皇族，在日耳曼可以被算是个日耳曼人。但在文化和情感上却是一个意大利人，帶有阿拉伯和拜占庭的色彩。与他同时代的人以惊异的目光注視着他，但这种惊异却逐漸变为恐怖；他們称他为“世界的奇迹和奇异的改革家”。当他还在世时就已成了許多传奇故事里的主角。他被人认为是《三大騙子論》一书的作者——三大騙子指摩西、基督、穆罕默德——本来世上从来没有这样一部著作，但很多教会的敌人却先后被說成是該书的著者。其中最后的一个便是斯宾諾莎。

規勒夫(教皇黨員——譯者)和基伯林(皇帝黨員——譯者)兩詞的使用开始于弗里德里希和皇帝奧托互爭雄长的时代。規勒夫和基伯林是两个对手的姓“魏勒夫”和“外布林根”的轉訛。(奧托的侄子是英国皇室的祖先。)

尹諾森三世死于公元 1216 年；而敗于弗里德里希的奧托死于公元 1218 年。新任教皇霍諾留斯三世和皇帝弗里德里希兩人之間，起初还友好，但为时不久就发生了糾葛。首先弗里德里希拒絕参加十字軍；继之，他又和伦巴底諸城发生了紛爭，伦巴底諸城之間于公元 1226 年，訂立了为期二十五年的攻守同盟。他們仇恨日耳曼人；他們中間的一个詩人曾写下了攻击日耳曼人的如此激昂的詩句：“你們不要爱日耳曼人，让这些疯狗，远远地离开你們。”这似乎表达了伦巴底人的普遍的感情。弗里德里希本想要留在意大利来对付这些城市，但霍諾留斯于公元 1227 年时死去，教皇位由格雷高里九世继任，这是个热烈的禁欲主义者，他热爱圣法兰西

斯，並為聖法蘭西斯所熱愛。（法蘭西斯死后二年格雷高里封他為聖徒）。格雷高里認為什么事情也不象十字軍這般重要。弗里德里希因不參與十字軍而被他給予破門處分。弗里德里希娶了耶路撒冷王的公主兼王位繼承者，如有可能是十分願意前往的；同時他已自稱為耶路撒冷王。公元 1228 年還在破門期間，他竟參軍前往；這次他比前次不去時更使格雷高里惱怒，試想十字軍隊伍怎能由一個被教皇開除了教籍的人來領導呢？弗里德里希到了巴勒斯坦之後，和回教徒進行了和解，並向他們解釋：雖則耶路撒冷很少戰略價值，但基督徒却很重視它。他終於成功地勸使他們把該城和平地返還給他。這事使得教皇更加惱怒了——基督徒應該和異教徒作戰，而不應該同異教徒進行和談。但，不管怎樣，弗里德里希却在耶路撒冷被正式地加了冕，並且誰也不能否認他是成功的。公元 1230 年教皇與皇帝重歸于好。

在此後短暫的幾年和平期間里，皇帝專心致力於西西里王國的政務。在彼得·德拉·維格納首相的協助下頒布了一部新法典。新法典導源于羅馬法並顯示出其南部國土的高度文明；為了便利希臘居民這部法典立即譯成了希臘文。他在那不勒斯創辦了一所重要的大學。又鑄造了一種金幣，名叫“奧格斯塔勒斯”，這是許多世紀以來西方的第一批金幣。他制訂了較自由的貿易制度，並全面廢除了內地關稅。他甚至召集各城選出的代表參加他的參議會，不過，這種會議卻只有咨議權。

這一段和平時期由於弗里德里希和倫巴底聯盟於公元 1237 年重開戰端而告終，教皇和聯盟諸城命運與共，再次將皇帝開除教籍。從這時起一直到公元 1250 年弗里德里希死去時為止，戰爭不但從未間斷，而且對於雙方變得越發劇烈、慘酷和詭譎多端。其間雙方互有得失，直到皇帝死時為止，勝敗猶未可預卜。但那些試圖

继承弗里德里希事业的皇帝們却没有他那份魄力，他們逐次敗北，留下了意大利四分五裂，和教皇获得胜利的局面。

教皇相继死去，但对当前斗争的形势却没什么影响；每一个新接任的教皇实际上原封不动地奉行了其前任者的政策。格雷高里九世死于公元1241年；公元1243年弗里德里希的死敌，尹諾森四世当选为教皇。路易九世尽管是一个十足的正統教派，却试图調解格雷高里、尹諾森四世間的嫌隙，但亦終归于无效。特别是，尹諾森拒絕接受来自皇帝的任何建議，並使尽一切权謀术数来反对他。尹諾森宣告罢黜他为皇帝，組織十字軍討伐他，並把所有支持他的人給以破門处分。托鉢僧到处宣讲他的坏話，回教徒起而叛变，並且就在名义上支持他的一些显要人物中也有一些阴谋活动。这些事使得弗里德里希日益残酷起来；密謀者遭到了酷刑，囚犯往往被挖掉右眼和斬掉右手。

在这巨大的斗争中弗里德里希曾一度想創立一个新宗教。在这种宗教里他充当弥賽亚，彼得·德拉·維格納首相充当圣使徒彼得^①的角色。他没有把这项計劃考虑成熟从而把它宣布出去，而只是在信中写給德拉·維格納。可是，突然間他确信彼得正在密謀反对他，这也許正确，也可能不正确；他刺瞎了他的眼睛，並把他放在囚籠里示众，然而彼得却以自杀摆脱了更多的苦楚。

尽管弗里德里希有他的才能，却終于不能成功，因为当时反抗教皇的力量是虔誠的和民主的，而他的目的却有些类似要恢复一个异教的羅馬帝国。在文化上他是开明的，但在政治上他却是反动的。他的宫廷是东方式的；他設有一个附有太监的后宮。可是意大利的詩歌，就是在这个宫廷里兴起的；而且作为詩人，他也有过几分才情。在同教廷的冲突中他曾几次发表有关教会专政危害

① 参看黑尔曼·康托洛維茲著《弗里德里希二世传》。

性的反对論，这在十六世紀或許会博得贊賞，但在他所处的时代却没有产生任何效果。异端者本該成为他的同盟力量，但他却认为他們止于是些叛徒，而且为了討好教皇他甚而迫害过他們。那些自由城市，若非为了皇帝的緣故，倒很可能去反对教皇的；只因弗里德里希要求他們投降，他們才欢迎教皇来当他們的同盟者。这样，他虽然摆脱了当代的迷信，並且在文化上远远超过当代的其他統治者，但皇帝的地位迫使他去反对一切政治上抱自由主义见解的人們。他无可避免地失敗了，然而在历史上所有的失敗之中，他的失敗却是最有兴趣的一个。

为尹諾森三世的十字軍所討伐以及为所有統治者(包括弗里德里希在內)所迫害的諸异端，無論就其本身抑或就其反映当代大众感情來說，都是值得研究的。因为关于大众感情方面若非通过諸派异端的研究，我們在当时的著作中是找不到任何暗示的。

异端中，使人最感兴趣的，而且是最庞大的一派，便是喀薩利派，他們在法兰西南部以阿勒比占西斯派著称。他們的教义是經由巴尔干諸民族由亚洲方面传来的；在意大利北部流布得很广，在法兰西南部受到絕大多数人的信仰，其中包括乐于寻求借口用以沒收教会地产的貴族。异端所以传布得如此广闊，部分是由于十字軍战敗所产生的沮丧情緒，但主要却是起因于对僧侶階級的富有和恶行的道德上的憎恶。当时流行着一种类似后世清教主义般的崇尚个人圣洁的心理；这种心理是与崇拜清貧联在一起的。教会是富有的和十分世俗的；大多数祭司都是极端不道德的。托鉢僧控訴一些旧有的教团和教区祭司，断言他們利用懺悔室来誘惑妇女；托鉢僧的对手則以同样的指控反責。无可置疑，这样的指控多半是公正的。教会愈以宗教的理由要求教权高于一切，民众愈为教会的言行不符而震駭。最終导致宗教改革的同一动机，在十

三世紀中已在起着作用。其間主要的區別則在于这时的俗界統治者還不敢把自己的命运和各派异端結合在一起；而这大半由于这时還沒有一种现存的哲学能把异端教义与国王們对統治权的要求調和起来。

我們已无法确知喀薩利派的异端教义，因为我們所依据的只有来自其敌方的証言。此外由于教士們，通晓各派异端的历史，慣于根据一些不太貼切的类似点，把现存的异端教派貼上某种熟知的标签，並將以前各种异端教派的教义附会于某种现存的异端教派的名下。尽管这样，其中也还有許多事是令人无法置疑的。喀薩利异端似乎是二元論者，有如諾斯替教派一样，他們认为旧約中的耶和华是一个邪恶的造物主，真正的上帝只启示于新約全书之中。他們认为物质在本质上是邪恶的。並且相信善人死后並無肉体的复活。然而恶人，却要遭受輪迴之苦，投生为动物。由于这种理由，他們都是素食主义者，就連鸡蛋，奶酪，牛奶都不食用。但他們却吃魚，因为他們以为魚类是无性生殖而繁殖的。他們憎恶一切性行为；有人說，結婚甚至比奸淫还要坏。因为結婚是持續的和自我滿足的。另一方面，他們对于自杀却无异議。他們比正統教派还要拘泥于新約全书的字面解释；他們戒絕发誓，当有人打他們左脸时他們当真把右脸也給人去打。据其迫害者的記載，有一次一个被指控的异端信徒的人，曾为自己辯护說，他吃过肉，撒过謊，发过誓，並且是个上好的天主教徒。

該派严格的教规只让那些特別圣洁，被称为“完人”的人来遵守；其余的人是可以吃肉或甚至結婚的。

追查这些教义的来历是饒有兴趣的。它們是从保加利亚的一个叫波哥米勒斯教派，經由十字軍軍人，传至意大利和法兰西的：公元 1167 年喀薩利异端在图路斯附近召开會議时保加利亚代表

也出席了會議。而波哥米勒斯教派則是摩尼教派和保羅教派二者混合的產物。保羅教派是阿爾美尼亞的一派，他們反對嬰兒受洗，煉獄，禱念聖者，和三位一體；他們逐漸傳入色雷斯，以後才傳入了保加利亞。保羅教派信徒是馬爾西翁（大約公元後 150 年）的追隨者。馬爾西翁認為自己在排斥基督教中的猶太成分方面是追隨聖保羅的。他雖沒成為一個諾斯替教派的信徒，但卻和他們有着幾分機緣。

此外我要提到的，另一個流行頗廣的異端便是瓦勒都教派，他們是彼得·瓦勒都的信徒。瓦勒都是一个狂信者，他在公元 1170 年，發動了一次遵守基督律令的十字軍。他把所有財產都周濟了窮人，並且創立了一個社團名為“里昂窮人”，厲行安貧樂道的生活。最初他們還得到了教皇的嘉許，但由於他們對僧侶的不道德斥責的有些過分，終於在公元 1184 年遭到維羅納宗教會議的譴責。此後他們決定凡是善良的人都有資格傳道講經；他們自行指派傳教士並廢除了天主教祭司所行的禮拜儀式。他們傳布到倫巴底後，又擴展到波希米亞，並在這裡給赫斯教派鋪平了道路。阿勒比占西斯派遭受迫害時他們也受到了影響，他們中間很多人逃往丕德蒙特。密爾頓時代中他們在丕德蒙特遭受迫害時，曾激起詩人寫出“噢，上帝，為遭受屠戮的眾聖徒復仇吧”這首十四行詩。至今在偏僻的阿爾卑斯山谷和美國還有該派的信徒。

所有這些異端都曾引起了教會的驚恐，於是教會採用了強力的手段來進行鎮壓。尹諾森三世認為異端教徒合該處以極刑，因為他們犯了背叛基督的罪。公元 1209 年他號召法蘭西王發起一次十字軍以討伐阿勒比占西斯教派。作戰之慘暴令人難以置信；特別是在攻克卡爾卡松納之後，曾進行過一次駭人聽聞的大屠殺。搜索異端原是主教們的工作，但這對另有其他職責的人來說是過

于煩重的，于是格雷高里九世在公元 1233 年設立了宗教裁判所，来接办主教的这项工作。公元 1254 年以后，凡由宗教裁判所起訴的人都不准有辯护人。並且一經定罪，財產即被沒收——在法兰西則归于国王。当查明被告确屬有罪时，便把他交給俗界当局同时並附以祈祷說願他的生命获得赦免；但如俗界当权者未将犯人烧死，那末，他們自己也可能遭到宗教裁判所的传詢。宗教裁判所不但处理一般的异端案件，而且审問妖术和魔法。在西班牙，宗教裁判所的主要活动是針对着秘密的犹太教徒。这项工作大半是由多米尼克教团和弗兰西斯教团的僧侶来担任。这种裁判制度从未渗入斯堪的納維亚和英格兰。然而英格兰人却毫不犹豫地利用它以惩戒圣女贞德。总之宗教裁判所是很成功的；一开头，它就把阿勒比占西斯派彻底肃清了。

天主教会，在十三紀初叶，曾一度处于叛乱的危境之中，按其可怕的程度，並不比公元十六世紀时的叛乱稍有逊色。叛乱之得以避过，大半应归功于托鉢僧团之兴起；圣弗兰西斯和圣多米尼克，为維護正統教义所做出的貢獻甚至比最有力的教皇还要多些。

阿西西人圣弗兰西斯(公元 1181 或公元 1182—1226 年)是历史上最可爱的人物之一。他生于一个小康之家，少年时代並未曾厌弃通常的宴乐。有一天当他騎馬路过一个麻疯患者的时候，他忽然为了一陣怜悯心感动得跳下馬來，和那患者亲吻起来。嗣后不久，他决意放弃所有属世的財物，並献身于传道和慈善事业。他父亲，是一个相当有地位的商人，聞听之下，大发雷霆，但終亦不能制止他。不久他集聚了一伙追随者，人人立誓过清貧的生活。起初，教会以怀疑的眼光注視这一运动：因为这运动过分象“里昂的穷人。”圣弗兰西斯遣往远方去的第一批传教士，竟被当作异端，因为他們的确力行清貧，不(象修道僧那样)仅在口头宣誓，从不认真对

待。但尹諾森三世却足够精明地看出如把这个运动保留在正統教义范围以内,它将是很有价值的。因此,在公元 1209 年或 1210 年他便承认了这个新教团。教皇格雷高里九世是圣弗兰西斯的私人朋友,他始終不渝地贊助他,但同时也强加給他一些戒律,而这些戒律和这位圣者狂热无政府主义的内心冲动是有所抵触的。圣弗兰西斯希望以可能的最严格的方式来解释清貧誓約;他反对他的信徒占用房产或教会。他們須以行乞为生,除碰到受人款待之外不許有住所。公元 1219 年,圣弗兰西斯到东方去游历並在苏丹王前讲道,王待之以礼,但未改变自己的回教信仰。他回来时发现弗兰西斯教团僧侶为他們自己修了一所房屋;他为此深感痛苦,但教皇却劝导他或迫使他作出让步。他死后,教皇追諡他为圣者,但却放宽了清貧戒律的尺度。

論圣洁也有和弗兰西斯不相上下的人,然而他那乐天的态度、博爱的精神和詩人的才华却使他超然立于其他圣者之上。他的善良,就象是渾然天成的一般,从来没有什么斧凿的痕迹。他爱众生,这不仅表现在他作一个基督徒,和一个慈善家,而且在作为一个詩人上面。在他临死之前写的太阳頌几乎象是出自伊克纳顿,——太阳的膜拜者的手笔,但也不尽然如此——尽管不甚明显,赋予这首頌詩性格的还是基督教。他自觉对麻疯患者負有責任,这全是为了他們,而不是为了他自己;他不象大多数基督教圣徒,他关心別人的幸福多于他自身的得救。他从未表示过任何优越感,即使是对那些最卑賤的和最奸恶的人也不例外。齐拉諾人托馬斯說,他在众圣徒中是一个超圣徒;在众罪人中他是他們中的一个。

假如真有撒但的話,为圣弗兰西斯所創立的教团的来日必將使撒但感到心滿意足。作为教团首脑的圣徒的直接继承人以利亞兄弟是个穷奢极欲的人,他已全面容許放弃清貧的生活。在他們

的創始人剛去世的幾年里弗蘭西斯教團的主要工作便是在規勒夫派與基伯林派殘酷而血腥的戰爭中充當募兵官的角色。弗蘭西斯死後七年成立了宗教裁判所，在某幾個國家中這主要是由弗蘭西斯派來領導。其間有少數稱為屬靈派的信徒依舊忠實於他的遺訓；但其中有好些人卻因異端罪名被宗教裁判所燒死。這些人認為基督和使徒們毫無財產，甚至連他們身上穿的衣服都不屬於自己；這種見解在公元 1323 年為約翰二十二世判為異端。總之聖弗蘭西斯一生努力的結果，只不過在於又開創了一個更為富有更為腐化的教團，用以加強教階制度，並助長對所有道德忠信和思想自由的優秀人物的迫害。從他自己的宗旨和品德來看，我們當真無法想象世界上還有什麼結局比這個更為令人苦笑的了。

聖多米尼克（公元 1170—1221）的事跡還不如聖弗蘭西斯的有趣。他是一個卡司提亞人，他和羅躍拉一樣對正統教義有著狂熱的信仰。他的主要宗旨是攻擊異端，並以貧窮作為達到這個目的的手段。自始至終他參加了討伐阿勒比占西斯異端的戰爭，雖然有人說他對這次戰爭中一些殘虐行為也曾有過傷心落淚的事。多米尼克教團在公元 1215 年為教皇尹諾森三世所建立，並迅速獲得了成功。我所知道的聖多米尼克所有的一點人情味就是他對撒克森尼人約但的自白：在青年婦女和老年婦女間，他更多地喜歡同青年婦女談話。公元 1242 年教團發出一項莊嚴的教令指出這段記載，必須從約但著的多米尼克傳中刪掉。

多米尼克教團僧侶在教會裁判所的工作中比弗蘭西斯教團僧侶更為積極。可是由於他們致力學術，他們曾給人類做出了一些有價值的貢獻。然而這卻不是聖多米尼克的本意；他曾命令他門下的托鉢僧們“除經特別許可外不得學習俗界科學和文藝。”這條禁令在公元 1259 年撤消了。此後又採取了一切措施，以保證多米

尼克教團僧侶的學術生活過得安適。在他們，體力勞動不是必盡的義務，虔修功課也縮短了，以便給他們更多的時間從事研究。他們致力於調和亞里士多德和基督；阿勒貝爾圖斯·馬革努斯和托馬斯·阿奎那兩人都屬於多米尼克教團，在完成這項工作上，他們做到了一切能夠做到的事。托馬斯·阿奎那的權威更是凌駕一切，以致後世的多米尼克教團僧侶在哲學上竟沒有獲得更大的成就。雖然弗蘭西斯教團僧侶比多米尼克教團僧侶更厭惡學問，但在緊接的下一個時期中，哲學界的偉大人物却都是弗蘭西斯教團僧侶：如羅吉爾·培根，鄧斯·司各脫和奧卡姆人維廉，都是弗蘭西斯僧侶。托鉢僧們在哲學上的成就，將作為以下幾章中的主題。

第十三章 聖托馬斯·阿奎那

聖托馬斯·阿奎那（生於公元 1225 或 1226，死於公元 1274）被認為是最偉大的經院哲學家。在所有教授哲學的天主教文教機關中他的體系是必須作為唯一正確的體系來講授的；這一點自從列奧十三世於公元 1879 年敕令明申以來，便成了慣例。因此，聖托馬斯不僅有歷史上的重要性，而且還具有當前的影響，正象柏拉圖、亞里士多德、康德，黑格爾一樣，事實上，還超過後兩人。他在大多數場合是如此緊密地追隨着亞里士多德，以致使這位斯塔基拉人^①，在天主教信徒心目中幾乎具有教父般的權威；就是在純哲學問題上批評亞里士多德，也會被人認為是不虔誠的。^②但過去却

① 指亞里士多德。——譯者

② 我曾在無線電廣播中作過一次這樣的批評，因而招致了天主教人士的許多抗議。

不总是如此。在阿奎那时代，推崇亚里士多德，和反对柏拉图的斗争还有待进行。阿奎那的势力，后来取得了胜利，並一直保持到文艺复兴为止；以后，柏拉图，重新在大多数哲学家的见解中获得了至高的地位，这时人们对柏拉图的理解已比中世纪时有所进步。公元十七世纪时，一个人既可是个正教徒，也可可是个笛卡尔主义者；馬勒伯朗士，虽是个祭司，却从未遭到非难；但这样的自由在今日来说已成为过去；天主教僧侣，如想涉及哲学，就必须承认圣托馬斯。

圣托馬斯，是阿奎那伯爵的儿子。伯爵在那不勒斯王国境内的城堡，靠近蒙特·卡西諾，而这位“天使博士”^①的教育便在这里开始了。他在弗里德里希二世所创办的那不勒斯大学读了六年书；于是当了多米尼克教团僧侣，並去到科伦，受业于当时哲学界亚里士多德的领袖人物，阿勒貝尔图斯·馬革努斯。托馬斯在科伦和巴黎住了一个时期之后，于公元 1259 年重返意大利，並在此度过了余生，——公元 1269—1272 年再度侨居巴黎三年。那时巴黎的多米尼克教团僧侣由于他們的亚里士多德主义曾与巴黎大学当局发生了糾紛，人們怀疑他們同情阿威罗伊派异端，当时阿威罗伊派在大学中形成了一个强有力的系派。阿威罗伊派，根据他們对亚里士多德的解释，主张人的灵魂，只要具有个性，就不是不死的；不死性只属于理智，而理智是非个体的，它在不同的理智存在中都是同一的，当他們被迫認識到这种学說与天主教信仰互相违背时，他們又逃进“双重真理”的遁辞中，所謂双重真理指：一是基于理性的哲学真理，一是基于启示的神学真理。所有这一切都使得亚里士多德的名声败坏，圣托馬斯在巴黎时便致力于消除这种由于过分拘泥阿拉伯学說所带来的危害。在这項工作上他获得了非凡的成功。

① 指阿奎那。——譯者

阿奎那，不同于他的前輩，他對於亞里士多德哲學確有充分的知識。他的朋友，穆爾貝克人維廉供給他一一些希臘文原著的翻譯，而他自己則從事寫一些注釋。在阿奎那以前，人們對於亞里士多德的觀念一直被新柏拉圖主義的附加物所蒙蔽而他卻祖述真正的亞里士多德，並厭惡柏拉圖主義，即便是出現在聖奧古斯丁言論中的也不例外。他終於說服教會，使之相信，作為基督教哲學基礎，亞里士多德的體系比柏拉圖體系更為可取，而回教徒，和基督教的阿威羅伊主義者都曾曲解了亞里士多德。依我看來，由亞里士多德《靈魂論》導至阿威羅伊的觀點比導致阿奎那的觀點要自然得多；可是教會自從聖托馬斯之後卻有不同的看法。我可以更進一步說，在許多邏輯和哲學問題上的亞里士多德的觀點，並非定論，而且還已經證明大部分是錯誤的；關於這一點天主教哲學家，和哲學教師們是不許公然宣講的。

聖托馬斯最重要的著作是《異教徒駁議輯要》，寫於公元 1259—1264 年。這書通過和一個尚未皈依基督的假想讀者的辯論來確立其基督教的真理；有人推測這位假想的讀者，是通常被認作精通阿拉伯哲學的那種人。他還寫過一部名叫《神學大全》的書，這書的重要性幾乎與前書相等，但它卻不太叫我們感到興趣，因為它的議論不以基督真理為前提者較少。

以下是《異教徒駁議輯要》的一個摘要。

首先讓我們考察一下“智慧”的意義。一個人在某項特定的工作上，例如修建房屋，可能是聰明的；這意味著他通曉達成某種特定目的的方法。但一切特定目的都從屬於宇宙的目的，因而智慧本身是與宇宙的目的相關的。宇宙的目的是知性的善，亦即真理。在這種意義下尋求智慧便是最完善，最崇高，最有益處，和最為愉快的事業。所有這些都靠引據“大哲學家”，即亞里士多德的權威

得以証实。

阿奎那說，我的目的是要闡明天主教信仰所宣揚的真理。但在此，我必須依据自然的理性，因异教徒从不接受經义的权威。可是自然的理性在上帝的事务中却是缺乏的；它虽能証实信仰中的某些部分，却不能証实其余的部分。它能証明上帝的存在和灵魂不死，但不能証明三位一体，道成肉身，和最后的审判。举凡能論証的，其結果都与基督教信仰一致，而且沒有任何启示中的事务是和理性相悖謬的。但是把那些能由理性証实的部分信仰和不能証实的部分信仰区别开来却是重要的。因此这部《輯要》分为四卷，其中的前三卷，除非为了証明启示与理性求得的結論互相一致时援引启示以外，一概未对启示加以援引；只有在第四卷中才論及那些离开启示就不得而知的事物。

第一步是証明上帝的存在，有些人认为这並不是必要的，因为（他們說）上帝的存在，是自明的。設若我們知道上帝的本质，这个論断就会是眞实的，因为（有如以后所証明）在上帝里面本质与存在是同一的。但是我們除了极不完备的一点知識外，並不知道上帝的本质。对上帝的本质聪明人比愚昧人知道得多些；而天使却比二者知道得更多；但是却沒有一种被造物具有足够的知識从而能由上帝的本质推論出上帝的存在。由于这种原因本体論的論証遭到了擯斥。

我們必須牢記：能够証实的宗教眞理，同样可由信仰得知。这些証明是很繁难的，只有那些博学之士才能了解；但信仰对于无知者、青年、以及对于从事实际工作无暇学习哲学的人來說也还是必要的。为了这些人，启示是够用的了。

有人說人們只能由信仰得知上帝。他們主張，假如論証的諸原理，有如《分析后篇》所述，是由感觉所产生的經驗而為我們所

知,那么,凡是超越感觉的事物便不能证明了。然而这种持論却是錯誤的;即使不錯,上帝也还可由他的种种可以感知的作用为人们所認識。

上帝的存在有如在亚里士多德的著作中那样,是由,非受动的始动者^①这一論証证明的。世間有些事物只是受动,另外有些事物既能受动又能始动。凡是被推动了的某物都是被某物所推动的,並且,因为不可能漫无止境地往上追溯,所以我們終必会在某一点上逢到一个始动而非受动的某物。这个非受动的始动者就是上帝。也許会有人反对这种論証,因它涉及夙为天主教徒所擯斥的运动永恒性。但这种反对却是一个錯誤:这种論証建立于运动永恒性的假設上是妥当的,但它却只是被那对立的假設,即涉及一个起始,也就是一个第一原因的假設所增强。

在《神学大全》中,提出五种有关上帝存在的論証。第一,是不受动的始动者的論証正如上述。第二是第一原因的論証,同样基于无限追溯的不可能性。第三,一切必然性必有其最初根源;这和第二个論証大同小异。第四,世界上存在着种种完美的事物,而这些必定淵源于某些至善至美的事物。第五,我們甚至发现很多无生物都在完成一个目的:这个目的必定存在于这些无生事物的外部,因为只有有生事物能有一内在的目的。

讓我們再回到《异教徒駁議輯要》一书。在证明了上帝的存在之后,我們现在可以提到許多关于上帝的事实,但这些事,在某种意义上都是,否定的:我們只能通过上帝不是什么而認識上帝的本性。上帝是永恒的,因他是不受动的;上帝是不变的,因他不包涵被动的潜在性。廸南人大卫(十三世紀初叶的唯物主义汎神論者)

① 但在亚里士多德的著作中这个論証却引出四十七个或五十五个上帝。

“曾狂喊”上帝与原始物质是一体；这是悖理的，因为原始物质是純粹的被动性，而上帝却是純粹的主动性。在上帝中，沒有組成部分，因此，他不是—个躯体，因为躯体总有若干部分。

上帝是他自己的本质，否則，他就不是单一的，而要为本质与存在所合成了。（这点很重要）在上帝中本质和存在是同一的。上帝中沒有偶然性，不能按任何实体上的区别加以詳細說明；它不属于任何类；他不能被給以定义。然而任何类的优越性他都不缺。万物在某些方面类似上帝，在某些方面却又不象。我們說万物象上帝比說上帝象万物更为适当。

上帝是善，並是他自身的善；他是万善之善，他是智慧的，而他的智慧的行动是他的本质。他以自己的本质进行理解，並且全面地理解他自己。（我們記得約翰·司各托，曾有不同的见解。）

虽然在神性理智里沒有有什么組成部分；但上帝却理解很多事物。这似乎是个难题，但上帝所理解的諸事物在上帝里面並沒有实体的存在。同时它們也不象柏拉图想的那样，自身存在，因为自然事物脫开物质不会存在也不能为人所理解。但是，上帝在造物之先必須理解諸形相。这一困难的解决有如以下：“神性理智的概念，——这概念是他的話語，——正如上帝理解他自己那样，不仅是已知上帝本身的肖像，而且还是一切类似神性本质事物的肖像。因而許多事物，通过可知的形相，也就是神性本质，和通过一个已知的意願，也就是神的話語——可以被上帝所理解。”^① 每一个形相，只要它是个积极的某物，便是个完成。上帝的理智借着理解每一事物什么地方象他，什么地方不象他，而把每一事物所固有的性质包含在他的本质之中；例如植物的本质是生命，而不是知識，动

① 《异教徒駁議輯要》第1卷，第53章。

物的本质却是知識，而不是理智。这样植物在它是有生命的这一点上是象上帝的，但在它沒有知識这一点上是不象上帝的；动物在它有知識这一点上是象上帝的，但在它沒有理智这一点上却又不象上帝。被造物 and 上帝的区别总要通过一种否定。

上帝在同一瞬間理解所有事物。他的知識不是一种占有；同时也不是推理的或邏輯的。上帝是真理。（这須按字面去理解。）

現在我們面临一个問題，它曾使亚里士多德和柏拉图都感到困惑。上帝能知道个别事物呢，还是只知道諸共相一般的諸真理呢？基督徒由于相信天命，所以必然认为，上帝了解各个事物；虽然如此，也还有一些有力的議論反对这种看法。圣托馬斯列举了七种这样的議論，並随即予以逐条的駁斥。七条議論有如下述：

1. 个体性既然是显体(signate matter)^①，那末非物质的任何东西都不能認識它。
2. 个体不是永恒存在的，当他們不存在的时候也就无从認識，因而它們不能被一永恒不变的存在所認識。
3. 个体是偶然的，而不是必然的；因而除非当他們存在的时候，對他們不可能有确切的認識。
4. 有些个体由来自意志，而这只能被有此意志的人所認識。
5. 个体的数量是无限的，而这种无限則是无从認識的。
6. 个体过于渺小不值上帝給予注意。
7. 某些个体中存在着罪恶，但上帝却不能認識罪恶。

阿奎那回答說，上帝認識个体，因为他是它們的根源；上帝預知尚未存在的事物，就象一个工匠在制造一件物品时一样；上帝知

① 系一經院哲学术語，指在个体上有所区别，但在認識上却属于同一性质或性格的物质。——譯者。

道未来的偶然事件，因为上帝看时间中的每个事物就象在眼前的一样，而上帝本身却不在时间之内；上帝知道我们的心意和我们的秘密意志，上帝知道无穷无尽的事物，然而我们却不能。上帝知道渺小的事物，因为没有什么事物是全然渺小的，并且凡事都有几分高贵；否则上帝就要只认识他自己了。此外宇宙的秩序是极其高贵的，但假如对其渺小部分没有认识，则对其高贵的秩序也不会有所了解。最后，上帝知道恶事。因为认识任何善事包括着认识其反面的恶。

上帝有意志；他的意志就是他的本质，而其主要对象就是神性本质。上帝在愿望他自己时，他也愿望其他万物，因为上帝是万物的终极。他甚而愿望还没出现的事物。他愿望他本身的存在和善良，他虽愿望有其他的事物，但却不是必须作这种愿望。上帝有自由意志；我们对于他的意志虽然可以赋予一种理由，但却不能赋予一种原因。上帝不能愿望本身不可能的事；譬如，他不能使一个矛盾变为真实。圣托馬斯的对于超越神力的事物的举例却不十分适宜；他说上帝不能使一个人成为一匹驴。^①

上帝中有喜乐和爱；上帝什么也不恨，并具有沉思和积极的美德。他是幸福的，而且就是他本身的幸福。

现在我们来看(该书第二卷中)对被造物的看法。这对驳斥关于上帝的一些谬论是有用的。上帝从无中创造了世界，这和古代人的看法相反。上帝所不能作的一些事项被重新地提了出来。他不能是一个物体，或改变他自己；他不会失败；他不会疲倦，或遗忘，或懊悔，或发怒，和悲伤；他不能使一个人不具灵魂，或使三角形三内角之和不等于两个直角。他不能撤消过去，犯罪，另外创造

① 驴子；在英文中是个双关语，指蠢人。——译者

一位上帝，或使他自己不存在。

該書第二卷主要涉及人的靈魂問題。所有精神實質都是非物質的和不朽的；天使沒有肉體，而在人中則靈魂與肉體相結合。靈魂，有如亞里士多德著作中所說，是肉體的形式，人只有一個靈魂，並不是有三個。整個靈魂充斥於身體的每一部分。動物的靈魂不是不死的，這和人的靈魂總有所不同。智性是每個人的靈魂的一部分；並不象阿威羅伊所主張的那樣，認為只有一個為眾人所參與的智性。靈魂不是由精液所遺傳，而是隨著每個人重新創造的。的確，有這樣一個難點：私生子的產生，似乎使上帝成為通奸的同謀者。但這種詰難只是表面上中听罷了。（有一個重大的詰難，曾使聖奧古斯丁感到困惑，就是有關原罪的遺傳問題。犯罪的是靈魂，但如果靈魂不遺傳而是重新再造，那末它怎能遺傳亞當的罪呢，托馬斯沒有議論這事。）

共相問題的議論是和智性聯繫在一起的。聖托馬斯的立場和亞里士多德的立場一樣。諸共相不存在於靈魂之外，但智性在了解諸共相的同時，卻了解到一些靈魂以外的事物。

該書第三卷主要涉及倫理問題。惡不是故意的，它不是一種本質，而且它具有偶然性的善因。萬物都傾向於類似上帝，而上帝是萬物的終極。人類的幸福不在於肉欲、名譽、榮華、富貴、世俗權柄，以及肉體的享用物，它也不在於感官。一個人的真正幸福不在於道德的行為，而在於對上帝的沉思默想，因為道德行為不過是手段。但是為大多數人所具有的關於上帝的知識是不夠的；由論證得來的，甚而由信仰得來的關於他的知識也還是不夠的。在今生，我們不能看到本質的上帝，也不能享到至上的幸福；但在死後我們便要與上帝面對面相見。（他提醒我們，並非按字面解釋。因上帝並無面孔。）這事的發生並不是由於我們的自然力而是由於神的

光；而且就在那时候，我們也见不到他的全体。由于这种目睹，我們就成了永恒生命的，也就是，時間外生命的参与者。

神意並不排除罪恶，偶然性，自由意志，机会和幸运。恶出于第二原因，这和一个卓越艺术家使用坏工具的情况相类似。

天使也不尽都相同，他們中間也有級別。每个天使都是他那种天使的唯一标本。因为天使既沒有躯体，他們只能凭种差，而不能凭空間的地位来区分。

占星术，根据普通的理由，应給以擯斥。阿奎那在回答“有没有命运”这一問題时說，我們或可以把上帝所定的秩序叫作“命运”，但是不这样叫是更明智的。因为“命运”是个异教的詞汇。由此，又引出了上帝虽不可变更，但祈祷依然有用的議論。（我未能追随这种議論。）上帝有时行奇迹，此外誰也行不出。可是在魔鬼帮助下魔术倒是可能的；这与真正的奇迹无关，並且不是由于星宿的帮助。

神的律法引导我們要爱上帝；其次要爱邻舍。它禁止犯奸淫，因为做父母的应当在子女养育期間住在一起。它禁止节育，因为节育违背自然；虽然如此，它却不禁止終生独身主义。婚姻应当是不能拆散的，因为在教育子女时需要父亲；一方面父亲比母亲更为理智，另一方面当有必要惩戒子女时，父亲的体力也比較强。並非所有的性交都是有罪的，因为这是自然的；但如相信結婚的身分与禁欲一样善良那就要墜入約維年异端。必須严格一夫一妻制；一夫多妻制对妇女是不公平的，而一妻多夫又使父子关系无法确定。血亲相奸因混乱家庭生活而必須禁止。书中有一段反对兄弟姊妹相奸的怪論：如果兄弟姊妹間結成夫妻間的爱情，由于相互間的引力过于强烈这就会导致过多的房事。

值得我們注意的是：所有这些有关性道德的論点，都是根据純

粹理性的考慮，而不是出于神的戒命。在這裡，阿奎那象在前三卷中一樣，在一番推理之後喜歡引証些經文，證明理性引導他得到了與經文互相一致的結論，而在得到結論之前他並不訴諸權威。

關於自甘貧困的討論是極其生動而有趣的。最後得到的結論，如所預料是和托鉢僧教團的原則相一致的。但也引述了俗界僧侶的反對意見，並且写得極為有力和真實，仿佛他親自聽到的一般。

然後，讲到有關罪惡，預定，和神的詔選，大體來說，他的觀點是屬於奧古斯丁的。一個人由於犯了死罪^①而喪失他最終對於一切永生的權利。從而理應得到永劫的懲罰。若非神恩誰也不能從罪中獲釋，如若一個罪人不知悔改，那末他是合該受到譴責的，一個人需要神恩來堅持為善，但卻沒有誰配受神的助力。上帝不是犯罪的原因，但他卻把一些人留在罪里，而把另外一些人從罪里拯救出來。關於預定，聖托馬斯，似乎與聖奧古斯丁的主張相同，他認為沒有理由可以用以說明，為什麼有人蒙詔升入天堂，有人則為神所厭棄而下地獄。他也認為不受洗禮的人是不能升天堂的。這不是一項單凭理性就可以證明的真理；這在約翰福音三章五節中有所啟示。^②

原書第四卷論及三位一體，道成肉身，教皇的至上權，聖禮和肉身的復活。這些主要是向神學家，而不是向哲學家講的，因此，我只將其簡單地敘述于下：

認識上帝的途徑有三：通過理性，啟示，和通過一些事前只由啟示才能認識的事物的直覺。關於第三種途徑，他幾乎沒有說什麼。一個傾向於神秘主義的作家在這方面定會比前兩項論述得更

① 會招來精神死亡的一種道德上的犯罪。——譯者

② 耶穌說，我實實在在告訴你，人若不是從水和聖靈生的，就不能進上帝的國。

多,但阿奎那的气质却更多地是推理的,而不是神秘的。

希腊教会因否认圣灵的双重发源^①和教皇的至上权而受到他的谴责。他还提醒我们,基督虽然由圣灵受胎,但我们却不当设想按肉体论基督是圣灵的兒子。

即便是邪恶的祭司所行的圣礼也还是有效的——这一点在教义上很重要。有很多祭司过着罪深恶极的生活,虔诚的人担心这样的祭司不能主持圣礼。这种情况十分尴尬,因为谁也无从确知他所举行的婚礼是否成立或确知他的赎罪是否得到有效的宽恕。这种情况导致了异端和分裂,因为一些具有清教徒式思想的人们寻求一个在道德上更加无可指责的独自の祭司体系。于是,教会乃不得不极力断言祭司身内的罪并不能使他失去行祭礼的权能。

最后讨论的一个问题是肉体的复活。阿奎那在这里有如在其他地方一样,公正地引述了反对正统教义的论点。其中之一乍看起来是很难解决的:圣阿奎那问道:假如有一人一生只吃人肉,不吃别的东西,而他的父母也和他一样,那末将来会出现什么情况呢?由于他贪吃的结果致使那些牺牲者在末日失去了身体,这似乎是不公平的;然而,什么会被留下来去构成他的身体呢?这个困难乍看起来好象是不可克服的,但我却高兴指出这个困难已被他胜利地解决了。圣托马斯指出:肉体的同一性不在于原有物质微粒子的保持;人在生前由于吃与消化的过程,构成肉体的物质是经过不断地变化的。因此,这个吃人的人在复活时纵然得不到和他死时同样物质构成的身体,但他还是得到原先一样的身体。关于《异教徒驳议辑要》一书的简介让我们就讲到这个令人快慰的想法为止罢。

① 圣灵的双重发源,指圣灵发源于圣父与圣子的一种教义。——译者

阿奎那的哲學大體與亞里士多德的哲學是一致的，凡接受或拒絕這個斯塔基拉人的哲學的讀者也會以同樣程度接受或拒絕阿奎那的哲學。阿奎那的獨創性表現於對亞里士多德哲學稍加改纂用來適應基督教教義一事上。在他所處的时代里，他被人認為是一個大胆的革新者；甚至在他死后他的許多學說也還受到巴黎大學和牛津大學的譴責。他在體系化方面比在獨創性方面更為出色。即使他的每一個學說都是錯誤的，《輯要》這書仍將不失為知識上的一座宏偉的大廈。當他要駁斥某一學說時，他常常是盡力地並總是力求公正地把他首先敘述出來。在區別淵源于理性和淵源于啟示的兩類論證時，他的文筆的明確和清晰實在令人贊嘆。他熟知亞里士多德並對他有深刻的理解。就這一點來說，在他以前的所有天主教哲學家們都還談不到。

可是，上述的這些優點似乎還遠不足以證明他所享有的盛名。關於訴諸理性的說法在某種的意義上來說，却不是誠實的，因為要達到的結論，在事前早已經被確定了。以婚姻的不可解除為例，提倡婚姻不可解除的理據是父親對子女教育的有用。(a) 父親比母親理智，(b) 父親體力强，適合給子女以體罰。一個現代教育家會反駁說：(a) 沒有理由認為男人一般的比女人理智，(b) 需要大體力進行的那種處罰在教育上是不值得嚮往的。而且這個教育家還可進一步指出，父親，在現代的教育中幾乎沒有分兒。但沒有一個聖托馬斯的追隨者會因此就不相信終身一夫一妻制，因為真正的信仰的基礎並不在於所說的那些理由。

再拿那些聲言證明上帝存在的論證來看，除掉其中來自無生物的目的論這一論證以外，全部論證都依據沒有首項的級數是不可能的這樣一個假設。每一個數學家都知道這種不可能性是不存在的；以負一為末項的負整數級數便是個最好的例證。但是在這

里一个天主教徒即便承认圣托馬斯論証不妥善，也不会竟因此而放弃对上帝的信仰；他会想出些别的論証来，或托庇于启示。

关于上帝的本质和存在的同一性，上帝就是其自身的善良，上帝就是自己的权能等論爭，暗示着一种，在諸殊相存在样式与諸共相存在样式之間的混淆，而这种混淆曾见于柏拉图哲学之中，並认为被亚里士多德所避过。人們必須假定上帝的本质属于諸共相的性质，而上帝的存在却不是这样。这个困难是不易圓滿陈述的，因为它出现在一种不能再为人们所承认的邏輯之中。然而它却清楚地显示出某种句法上的混淆，如果没有这种混淆，关于上帝的种种議論即将失去其似真性。

阿奎那没有什么真正的哲学精神。他不象柏拉图笔下的苏格拉底那样，始終不懈地追逐着議論。他並不是在探究那些事先不能預知結論的問題。他在还没有开始哲学思索以前，早已知道了这个真理；这也就是在天主教信仰中所公布的真理。若是他能为这一信仰的某些部分找到些明显的合理的論証，那就更好，設若找不到，他只有求助于启示。給預先下的結論去找論据，不是哲学，而是一种詭辯。因此，我觉得他是不配和古代或近代的第一流哲学家相提並論的。

第十四章 弗兰西斯教团的經院哲学家

总地來說，弗兰西斯教团並不如多米尼克教团那样严守正統教义。两个教团之間有过尖銳的競爭，而弗兰西斯教团是不肯承认圣托馬斯的权威的。弗兰西斯教团中最重要的三个哲学家是罗吉尔·培根，邓斯·司各脫，和奥卡姆的維廉。此外圣博納梵图拉

和阿夸斯巴塔人馬太也值得予以注意。

罗吉尔·培根(公元 1214 年前后—公元 1294 年前后)生前並沒有受到多大贊揚,但在近代所受到的贊揚却远远超过了他的功績。与其說他是个狭义的哲学家,不如說他更多地是个酷爱数学和科学的大博学家。科学,在他所处的时代里,与炼金术混为一談,并且,被人认为是夹杂着妖术或魔法;培根經常因异端和魔法的嫌疑而遭到禍害。公元 1257 年弗兰西斯教团的总管,圣博納梵图拉在巴黎把他置于監視之下,並禁止他刊行著作。尽管这样,在該項禁令仍然生效的期間教皇駐英国的使节居·德·福勒克已命令他,违背禁令,为教皇的利益,写出他自己的哲学。因此,他在短期間內写了三卷书,《大著作》、《小著作》,和《第三著作》。这些书产生了良好效果,公元 1268 年他竟获释回到牛津,事先他即是从牛津被解往巴黎过着一种囚禁生涯的。虽然这样,却从来沒有什么事情能教他小心謹慎。他慣于对那些与他同时的知名学者施以輕蔑的批評;他尤其喜欢着重指出那些希腊文或阿拉伯文翻譯家的拙劣无能。公元 1271 年他写了一部名叫《哲学研究綱要》的书,在这本书中他抨击了僧侶的愚昧无知。这事並未絲毫增加他在同行間的名气。公元 1278 年他的著作遭到弗兰西斯教团总管的譴責,而且他本人也被投入監獄历时达十四年之久。公元 1292 年他获得了释放,但出獄后不久便死去了。

他的学識是百科全书式的,但却缺乏体系性。他和当代許多哲学家不同,对試驗給以很高的估价。他曾用虹的理論来証实試驗的重要性。他写过一些精辟的有关地理学的文章;哥伦布讀过他这方面的著作,並曾受到他的影响。他是个优秀的数学家;經常引証欧几里德几何学的第六卷和第九卷。他又根据阿拉伯文資料論述透視画法。他认为邏輯是一种无用的学問;但另一方面,却給

炼金术以足够的估价，並从事这方面的著述。

为了交代一下他的学識和方法，我将把《太著作》中的某些部分概述于下。

他說，愚昧有四种原因：一、脆弱而不适当的权威所树立的范例。（因为这本书是为教皇写的，所以他审慎地言明这並不包括教会在內。）二、习惯的影响。三、无識群众的见解（这个令人猜想包括除他以外的与他同时代的所有人）。四、于炫耀外表的智慧之中掩飾自己的愚昧。以上这四种灾害产生了人間所有的罪恶，其中的第四項尤其是最为恶劣的。

支持某种见解时，从祖先的智慧，习惯或共同信仰进行議論是錯誤的。他为維護自己的观点，曾引証了塞涅卡，西塞罗，阿維森納，阿威罗伊，巴斯人阿戴拉德，圣杰罗姆，和圣克里索斯托姆，他似乎认为有关这些权威的例証已足够証明一个人不当尊重权威。

他很尊重亚里士多德，但也不是毫无限制。他說“只有亚里士多德和他的信徒在所有智者的判断中才被称为哲学家。”当他談到亚里士多德的时候，他使用“大哲学家”这一称呼，他告訴我們，就連这位斯塔基拉人也未达到人类智慧的极限。亚里士多德之后，阿維森納是“哲学的君王与領袖”，尽管如此，阿維森納还没有充分明白虹霓现象，因为他未曾認識到虹霓的根本成因，这成因，按創世記記載則是水蒸气的散逸（尽管如此，当培根討論虹霓問題时，还是十分敬佩地引証阿維森納的）。他不时地說些帶有正統教义气味的話，有如：唯一完全的智慧有如教规与哲学所示，存在于聖經之中。但他說，从异教徒那里获得知識也无不可时的口气却听来更为恳切。在引証阿維森納和阿威罗伊之外，他时常引証阿勒法拉比^①

① 金第(Kindi)的追隨者，死于公元 950 年。

和不时引証阿勒布瑪查^①及其他人士。他引証阿勒布瑪查用以証明数学在洪水灭世之前为世人挪亚,和他的子嗣所知晓;我想这种說法,便是我們能从异教徒所获得的知識的一个范例。培根贊揚数学,他把它当作确实性的唯一(未經启示的)源泉,和把它当作天文学和占星术所必需的科学。

培根追随阿威罗伊认为能动的智力在本质上是与灵魂分別开来的一个实体。他引証了許多有名的神学家,其中也有林肯的主教格罗赛特斯特来支持这个与圣托馬斯相反的见解。他說与亚里士多德书中显然自相矛盾之处,是出于翻譯上的錯誤。他引証柏拉图时未曾用过第一手文献,而是用通过西塞罗的第二手文献,或用經由阿拉伯人翻譯的蒲尔斐利的第三手文献。他並不很重視蒲尔斐利,他把他的共相学說說成是“幼稚的”。

作为知識的一个来源,培根重視实验过于論証,因而受到了近代的賞識。誠然,他的兴趣和处理問題的方法是典型的經院哲学家們十分不同的。他那百科全书式的傾向很象阿拉伯的著作家。这些人对他的影响显然要比对其他許多基督教哲学家的影响更为深远。阿拉伯哲学家們象他一样对科学感到兴趣,並相信魔法和占星术,然而基督徒們却认为魔法是邪恶的,同时占星术是一种欺騙。他是令人驚訝的,因为他与中世紀基督徒哲学家們是大不相同的,但是,他对当代却几乎没有什么影响,而且依我看来,他也不如一般人有时設想的那样科学。英国作家們慣于說他发明了火药,然而这种說法却是不正确的。

禁止培根出书的,弗兰西斯教团总管,圣博納梵图拉(公元1221—1274)是个完全不同类型的人。他属于圣安瑟勒姆的传统,

① 天文学家,公元805—885年。

並拥护这人的本体論論証。他见到新亚里士多德主义与基督教有一种根本对立。他相信柏拉图的諸理念，但认为这只有上帝才能全面認識。我們在他的著作中經常看到淵源于奧古斯丁的引用文，但却找不出阿拉伯人著作的引用文，同时也絕少看到古代异教徒作品的引用文。

阿夸斯巴达人馬太（約公元 1235—1302）是博納梵图拉的追隨者，但却多少接触到一些新兴哲学。他是个弗兰西斯教团的僧侶，作过紅衣主教；曾以奧古斯丁主义的观点反对圣托馬斯。但对他來說，亚里士多德，已經成了“大哲学家”；他不断地引証他。除此以外也常提到阿維森納；和十分敬佩地引証圣安瑟勒姆与伪狄奧尼修斯；然而，他的主要的权威者乃是圣奧古斯丁。他說，我們必須在亚里士多德和柏拉图之間找一条中間道路。柏拉图的諸理念是“极端錯誤的”；它們建立智慧，但却不建立知識。另一方面，亚里士多德同样是錯誤的；他建立知識，但却不建立智慧。我們的知識——他这样下結論說——，是借着低級的和高級的两种事物，借着外在的物体和观念的理性所导致而来的。

邓斯·司各脫（約公元 1270—1308 年）繼續开展了弗兰西斯教团对阿奎那的爭論。他生于苏格兰或烏勒斯特，在牛津大学参加弗兰西斯教团。晚年在巴黎度过。他反对圣托馬斯，拥护純潔受胎說^①，于此他博得了巴黎大学並終至全天主教教会的贊同。他是个奧古斯丁主义者，但却比博納梵图拉，或甚而比阿夸斯巴达人馬太那种极端的形式略为緩和；他和圣托馬斯的不同就象博納梵图拉馬太两人和托馬斯的情形一样，起因于他的哲学中掺杂了較多的（經由奧古斯丁而来的）柏拉图主义。

① 指处女馬利亚由圣灵受胎的教义。——譯者

例如他討論這樣一個問題，“是否有任何確實而純粹的真理，不被非經創造的光的特殊照耀而能自然地為一個過路者的理智所知曉？”他論證說這是不可能的。在他開頭的議論中，他單純地引証聖奧古斯丁來維護這個觀點；他所遇到的唯一困難是羅馬人書第一章二十節：“自從造天地以來，上帝的一些不可見之事情，借着所造之物就可明明得知。”^①

鄧斯·司各脫是個穩健的實在論者。他相信自由意志，並趨向於裴拉鳩斯主義。他認為存在與本質沒有區別。他主要對顯証感到興趣，所謂顯証，就是不待証驗而得知的事物，顯証共有三種：（1）自明的諸原理，（2）由經驗而得知的事物，（3）我們自己的行動。但若沒有神的照耀則我們便什麼也無從知道。

大多數弗蘭西斯教團僧侶都追隨鄧斯·司各脫而不追隨阿奎那。

鄧斯·司各脫認為既然存在與本質間沒有區別，“個別化原理”——也就是促使一物不同於另一物的原理——必定是形式，而不是質料。“個別化原理”是經院中的一項重要問題。在不同的形式上一直到今天它還繼續成為一個問題。在不涉及某一特殊的作者範圍內，我們或可陳述該項問題如下。

個別物的諸性質中有的是本質的，另一些則是偶然的；某物的偶然性質，是那些可能失掉，而不致喪失其同一性的性質——有如一個人和他所戴的帽子的關係。於是生出這樣的問題：設有屬於一個種的兩個個別物，那末他們在本質上總是有所不同呢，抑或二者在本質上完全相同呢？聖托馬斯關於物質的實體主張後一種見解，但關於非物質的實體則主張前一種見解。鄧斯·司各脫則認

① 參看《新約·羅馬人書》第一章第二十節。——譯者

为两个个别物之間在本质上永远有区别。圣托馬斯的观点依据以下的理論，这种理論认为由未經区分的部分組成的純物质只是借着空間位置之相异而有所区别。因此，一个由身与心組成的人，在体质上只能借着其身体的空間位置与另一个人有所区别。（理論上，这种情况也可能发生在同生變身上。）邓斯·司各脫，在另一方面則认为設若物体有所区别，它們必定是由于质的差异而有所不同。很显然，这种观点是比圣托馬斯的观点更加接近于柏拉图主义的。

在我們以现代術語述說这个难题以前，我們还必须經過种种不同的阶段。由萊布尼茲所采取的第一步是消除本质的与偶然的諸性质之間的区别，这种区别有如經院哲学家們从亚里士多德那里继承的許多理論一样，每当我们企图細心闡述时，它便立即变得不现实起来。这样我們得到的，不是“本质”，而是“对有关事物眞实的一切命題”，（尽管如此，一般說来，空間与時間的位置仍将除外。）萊布尼茲爭辯說在这种意义上二物完全一样是不可能的；这便是他那“无法識別的事物的同一性”原理。这个原理曾受到物理学家的批評，他們主张物质的两个质点仅由于空間和時間的位置而可能完全有所不同。——相对性使这个观点更加困难化了，因为相对性把時間与空間还原为諸关系。

使上項問題近代化时需要更进一步地取消“实体”这一概念。这样做了以后，一个“物”只能成为一束性质，因为任何純粹的“物性”核心都不能存在了。設若抛弃了“实体”，那末我們似乎必須采用与其說近于阿奎那，毋宁說更多地近于司各脫的观点。然而这事在有关空間和時間方面，却会带来更多的困难。对于这一問題，我曾在《意义和眞理的探究》中的“专用名称”章下就个人所见加以論述。

奧卡姆的維廉是聖托馬斯以後的一個最重要的經院哲學家。關於他的生平我們知道得極不全面。他可能生于公元 1290 至 1300 年間；死于 4 月 10 日，不是 1349 年就是 1350 年，其年份是不確實的。（公元 1349 年黑死病大為流行，因而他很有可能是死于這個年份。）許多人說他生于蘇黎的奧坎姆，但戴利勒·伯恩斯却說他生于約克郡的奧坎姆。他先在牛津，然後去到巴黎，他在那里先是當了鄧斯·司各脫的學生，然後更變成他的競爭者。在安貧的問題上，他被卷入弗蘭西斯教團與教皇約翰二十二世之間的爭論。教皇得到該教團總管西塞納人米凱爾的支援；對屬靈派進行迫害。過去有過這樣一種協定，按此凡是捐輸給托鉢僧的財產均須由托鉢僧轉獻于教皇，教皇准許托鉢僧享有財產的實利，而不犯有產罪。這種協定為教皇約翰二十二世所廢止，他主張他們應該承認公開的所有權為合法。該教團中的大多數人在西塞納人米凱爾領導下起來反抗。奧卡姆原先被教皇召往阿維農去答辯有關化體問題所遭到的異端嫌疑，這時他和另外一名重要人士巴都阿人馬西哥利歐附和了西塞納人米凱爾。他們三人一并于公元 1328 年受到破門處分，並逃出阿維農，托庇于皇帝路易的權威下。路易是兩個帝位爭奪者中的一個；他得到德意志的支持，另一個則得到教皇的支持。教皇把路易開除教籍，于是路易向全教會議控訴了教皇。教皇本人被指控為異端。

據說奧卡姆謁見皇帝時曾這樣說“請你用刀劍保護我，而我將要用筆保護你。”不管怎樣，他与巴都阿人馬西哥利歐在皇帝保護下定居于慕尼黑，並在那里寫了一些相當重要的政治論文。皇帝于公元 1338 年死去，奧卡姆的事跡便不詳了。有人說他与教會妥協了，但這種說法似無根據。

神聖羅馬帝國也不再象霍恩施陶芬朝代時的景況了；教廷的

外貌虽似继续向大处发展，却受不到以前享有的那种尊敬。克莱门特五世在十四世纪初叶把教廷迁往阿维农，教皇从此在政治上变为法兰西国王的臣属。神圣罗马帝国没落得尤其显著；由于英格兰和法兰西的强盛，它甚至无法主张先前那种空有其名的普遍统治权；另一方面，由于教皇对法兰西王的屈从，也削弱了教皇对俗世事务的普遍要求。所以教皇与皇帝间的冲突实质上就是法兰西与德意志间的冲突。爱德华三世统治下的英格兰正与法兰西交战，因而同德意志缔结了盟约；这也就使英格兰变为一个敌视教皇的国家。教皇的敌人要求召集一次全教会会议——这是被认为高于教皇的唯一教会权威。

这时教皇反对派的性质也有了变更。他们不再只是拥护皇帝了，他们特别在有关教会管理问题上带出了一付民主主义的腔调。这曾给予他们一种终于导向宗教改革的新力量。

但丁（公元 1265—1321），作为一位诗人虽是一个伟大的革新家，但作为一个思想家，却有些落后于时代。他的著作《君主制论》在观点方面是属于基伯林派的，假若出现于一个世纪以前倒可能更合时宜些。他认为皇帝和教皇都是独立的，并且二者都是因神授命的。在《神曲》里，他的撒但有三张嘴，它们长期咀嚼着，加略人犹大，布鲁图斯和喀修斯，他们三个都是叛徒，第一个背叛了基督，其余两人背叛了凯撒。但丁的思想不仅就其思想本身来论，即使就其为一个俗人的思想而论也是有趣的；然而他的思想却不仅没有影响，而且还陈腐得不堪救药。

巴都阿人马西哥利欧（公元 1270—1342）与此相反，创造了一种反对教皇的新形式，皇帝在其中扮演了一个主要具有修饰性权威者的角色。他不仅是奥卡姆的威廉的密友，而且还影响过这人的政治思想。在政治方面，他比奥卡姆更为重要。他认为人民

的大多数才是立法者，而这大多数人是有权惩罚君王的。他又将群众主权的理论应用于教会，并且在群众中包括了俗众。各地应该成立包括俗众的地方宗教会议，并由他们来选举代表参加全教会会议。只有全教会会议才有权施行破门处分，并对圣经作出权威的解釋。这样，所有信徒在决定教义时便都有一份发言权。教会不该有属世的权限；未经市民同意不得施行破门处分；而教皇也不能享有特权。

奥卡姆没有达到馬西哥利欧那样高的水平，然而他也創出一套选举全教会会议的彻底民主的方案。

公元十五世纪初叶在有必要平复大分裂的当时，宗教会议运动已臻于发展的顶峰。但当它完成这一任务后，便又陷入了低潮。宗教会议运动的立场，有如在馬西哥利欧处所见，是与以后新教徒在理论上所采取的立场，有所不同的。新教徒要求个人判断的权限；并不情愿屈从于任何一个全教会会议。他们认为宗教信仰，不应由任何管辖机构加以裁决。与此相反，馬西哥利欧仍以保存天主教信仰的统一为目的，但却希望用民主方式，不用教皇专制来付诸实现。在实践上，大多数新教徒于取得政权后，只是以国王代替了教皇，因而是既没有保障个人判断的自由，又没有保障决定教义问题的民主方式。但在他们反对教皇时，却在宗教会议运动的原则中找到了支援。在所有經院哲学当中只有奥卡姆受到路德的契重。应当指出，即便在新教国家中，新教徒中很大一部分人仍旧固守着个人判断的教义。这正是英国内战期间，独立会与长老会之間的主要差别。

奥卡姆的政论性著作^①是用哲学论辩体裁写的，对于不同命

^① 参看《奥卡姆的威廉政治论文集》(Guillelmi de Ockham Opera Politica)，曼彻斯特大学出版社，1940年版。

題作了正面和反面的論証，也有時竟不下任何結論。我們在現時習慣于更加直截了當的政治宣傳，但在他所處的时代，他所選擇的方式却可能更為有效。

以下列舉的几个例証即將說明他的方法和觀點。

他寫過一長篇論文，題名為“關於教皇權力的八項問題。”其中第一個問題是：一個人能否在教會與國家二者中成為合法的至尊。第二個問題：俗界權威是否直接起源於上帝？第三個問題是：教皇有無權柄把俗界統治權賜給皇帝或君主？第四個問題是：諸選帝侯所進行的選舉是否給德意志王以充分的權力？第五和第六兩個問題是：通過主教為國王行塗油禮的權柄教會獲得那些權力？第七個問題是：為一個不合法的大主教所主持的加冕禮是否有效？第八個問題是：選帝侯的選舉是否給德意志王以皇帝的稱號？以上所有這些，在當時，都是實際政治中的迫切問題。

他的另一篇論文論及一個君主未經教皇許可能否獲取教會財產的問題。這篇文章旨在說明愛德華三世為籌措對法戰費從而向僧侶徵稅一事是正當的。我們還記得愛德華是皇帝的同盟者之一。

他在“一個婚姻事件的商榷”中，論及皇帝同其堂姊妹的婚姻是否正當的問題。

我們可以看到奧卡姆為了獲得皇帝的刀劍保護，已盡到了他的最大的努力。

現在讓我們講一講奧卡姆的純哲學學說。關於這個題目我們有一本很好的書，厄內斯特·伊·穆迪著，《奧卡姆的維廉的邏輯》。我以下所要講的，大部分內容都根據他寫的這本書。這書採用了一種不太尋常的觀點，但是，我想他的觀點倒是正確的。哲學史家往往有一種以後人的眼光去解釋前人的傾向。然而一般說來這卻是個錯誤。奧卡姆曾被人認為是導致經院哲學崩潰的人，是笛卡

尔、康德、或其他任何一个为个别評論家所宠爱的近代哲学家的先驅。按照穆迪說法，——我是同意他的——所有这些都是在錯誤的。他认为奥卡姆最关心的事在于恢复純粹的亚里士多德，使之脫却奥古斯丁和阿拉伯人的影响。这在很大程度上，也还是圣托馬斯的目标；但如我們所见，弗兰西斯教团僧侶却比奥卡姆还要紧密地一直追随着圣奥古斯丁。按照穆迪的见解來說，近代史学家为了試图找出一个从經院哲学通向近代哲学的逐漸的过渡，而使得他們对奥卡姆作了不恰当的解释；这便使得人們把近代的諸学說附会于他，而其实他只是在闡释着亚里士多德。

奥卡姆曾为不见于他本人著作中的一句格言而享有盛名，但这句格言却获得了“奥卡姆的剃刀”这一称号。这句格言說：“如无必要，勿增实体”。他虽然沒有說过这句话，但他却說了一句大致产生同样效果的話，他說：“能以較少者完成的事物若以較多者去作即是徒劳。”这也就是說，在某一門科学里，如能不以这种或那种假設的实体来解释某一事物，那末我們就沒有理由去假設它。我自己觉得这在邏輯分析中是一项最有成效的原則。

奥卡姆在邏輯上——虽显然不在形而上学上——是个唯名主义者；十五世紀的唯名主义者^①曾尊他為他們的創始人。他认为，亚里士多德曾为司各脫主义者所誤解，而这种誤解一部分出于奥古斯丁的影响，一部分出于阿維森納的影响，但还有一部分則出于一項更早的原因，也就是出于蒲尔菲利所著論亚里士多德《范畴論》这篇論文。蒲尔菲利在这篇論文中提起了三个問題：(1)类(*genera*)和种(*species*)是否为实体？(2)它們是有形体的，还是无形体的？(3)如为后者，它們是在感性事物之中，还是同感性事物互相

① 例如：斯万斯赫德，海特斯伯力，盖森，代札等人。

分离。他这些问题，是作为与亚里士多德的范畴相关的问题而提出来的，这样便导致中世纪对亚里士多德的《工具篇》作出过分形而上学的解释。阿奎那曾试图消除这种错误，但其后这错误又重新被邓斯·司各脱所引入。其结果便使得逻辑，和认识论依附于形而上学和神学。奥卡姆着手将它们再度分开。

奥卡姆认为逻辑是可以以独立于形而上学的自然哲学的一种工具。逻辑是推理科学的分析；科学是和事物有关的，但逻辑却不然。事物是个别的，但在词之中却有共相；逻辑研究共相，而科学却只管使用它们并不加以讨论。逻辑关心的是词或概念，不是作为心理状态的词或概念，而是作为含有意义的词或概念。“人是一个种”不是一个逻辑命题，因为它需要关于人的一项知识。逻辑所论及的是头脑在其自身内部所构成的事物，这些事物若非通过理性的存在是不会存在的。一个概念是一个自然的符号，一个词是一个约定的符号。我们必须把当作为一个事物而说的词，和作为具有含义而使用的词，划分开来。不然我们势将陷入谬误，例如：“人是一个种，苏格拉底是一个人，因而苏格拉底是一个种。”

指物的词叫作第一意向词(terms of first intention)，指词的词叫作第二意向词(terms of second intention)，科学中的词属于第一意向；逻辑中的词则属于第二意向。形而上学的词是比较特殊的，它们兼指第一意向词所指的事物和第二意向词所指的事物。我们只有六个形而上学的词：存在、物、某物、一、真实和善。^①这些词都有一种特性，它们彼此都能互相表述。但是逻辑的探求也可以不必假借这些来进行。

所理解的是事物，不是由精神所产生的形式；形式不是被理

① 我不拟在此批评奥卡姆对于这些词的法。

解者而是借以理解事物者。在邏輯中，共相，只是些可以表述許多其他詞與概念的詞與概念。共相，類，種，都是第二意向詞，因而，不能意味着物。然而，因為“一和存在是可以互換的，若是一個共相存在，它應該是一，並且是一個個別物。一個共相只是許多事物的一個符號。關於這一點，奧卡姆贊同阿奎那，但反對阿威羅伊，阿維森納，和奧古斯丁派。他們二人認為只有個別的物，個別的精神，和理性的行為。阿奎那和奧卡姆二人固然承認先天共相 (universale ante rem)，但他們只用它來解釋創世；在上帝創世之前上帝的頭腦中必須先有共相。然而這卻屬於神學，不屬於人類知識的解釋，後者只與後天共相 (universale post rem) 有關。在解釋人類知識的時候奧卡姆從來不認為共相是物。他說，蘇格拉底類似柏拉圖，但絕不是由於一個叫作類似性的第三物所使然。類似性是個第二意向詞，它存在於頭腦之中（所有這一切都很好）。

按奧卡姆所述，有關未來的偶然性事物的命題，是還談不上是真的或是偽的。他想把這種觀點同神的全知調合在一起。他在这里，有如在別處一樣，使邏輯自由獨立於形而上學和神學之外。

奧卡姆議論中的某些例證可能有些用處。

他問：“按發生次序而言，最先為悟性所知者是否為個體。”

反面答案：悟性首次的和適當的對象是共相。

正面答案：感官的對象和悟性的對象是相同的，然而個體却是感官的第一對象。

因此，必須對這問題的意义加以陳述。（大概是因為這兩種議論都很有力。）

他繼續寫道：“靈魂以外非為符號之物，首先被這種知識（也就是，被個體的知識）所理解，因為靈魂以外的一切都是個體，所以個體首先被認識。”

他继续说抽象的知识总是以“直观的”(即属于知觉的)知识为前提,而这种知识是由个体所引起的。

然后他列举了可能发生的四种疑问,并进行了解答。

他用一个肯定性回答为他原来的问题作出结论,但却附加说:“共相是按相应次第的^①第一对象,而不是按发生次第的第一对象。”

这里牵涉到知觉是否为知识的来源,如果是,又到什么程度的问题。我们可以想起柏拉图在他的《泰阿泰德篇》中曾反对把知觉作为知识的这种定义。奥卡姆肯定是不知《泰阿泰德篇》的,但若他知道的话,他就不会同意这本书。

对于“感性灵魂与智性灵魂在某一人中是否截然不同”的问题,他回答说他们不同,不过这是很难证明的。他的论证之一便是:我们的食欲可能希求一些为我们的悟性所拒绝的东西;因此食欲同悟性属于不同的事物。另外一项论证是感觉主观地存在于感性灵魂之中,但并不主观地存在于智性灵魂之中。再有:感性灵魂是扩展的和物质的,而智性灵魂却两种性质都不是。于此他提出了四种神学的反对论,^②但他作了解答。奥卡姆对这个问题所持的见解,也许与人们所期待于他的有所不同。无论如何,他在把每个人的智力认为是属于各该人的,而不把它认为是非个人之物这一点上,是同意圣托马斯而反对阿威罗伊的。

由于主张逻辑和人类知识的钻研无需牵涉形而上学和神学,奥卡姆的著作鼓舞了科学研究。他说奥古斯丁主义者错在首先假

① “相应”原文为 *adequation*, 意指,事物与思维的完全相应。——译者

② 例如:在基督受难日与复活节之间,基督的灵魂降入地狱,而他的身体却仍在亚利马太人约瑟的坟墓中。感性灵魂如与智性灵魂不同,基督的感性灵魂其间是在地狱中度过的呢,还是在坟墓中度过的呢?

定万物不可理解,人类沒有智力,然后再加上从无限来的一道光,借此使知識变为可能。在这点上,他是同意阿奎那的,但也各有強調,因为阿奎那主要是一个神学家,而奥卡姆在有关邏輯方面,却主要是一个俗世的哲学家。

他的治学态度給研究特殊問題的学者以自信,例如,欧利斯姆人尼古拉(死于公元 1382 年),他的直接追随者,曾钻研过行星理論。这人在某种程度上,是哥白尼的先驅者;他提出了地球中心論和太阳中心論,並且說这两种理論都能解释在他所处时代里的所有事实,因而人們是无法在二者之間作出抉择的。

在奥卡姆的維廉以后再也没有大經院哲学家了。下一个大哲学家的时代始于文艺复兴的后期。

第十五章 教皇制的衰落

公元十三世紀完成了一个哲学的、神学的、政治的、社会的伟大綜合。这一綜合是由于許多因素的結合徐緩地建立起来的。最初的因素是純粹希腊哲学,特別是毕达哥拉斯、巴門尼德、柏拉图、和亚里士多德等人的哲学。然后,由于亚历山大征服战争的結果,大量地流入了东方的各种信仰。^① 这些因素利用了奥尔弗斯教神秘信仰,改变了希腊語世界以及最后拉丁語世界的世界观。死而复活的神,意味着吃神肉的圣餐仪式,通过类似洗礼的某种仪式而进入一种新生命的重生等,逐漸变为异教羅馬世界大部地区中神学的一部分。在这些因素之上更結合了一种解脫肉体束縛的伦理,

① 参看庫蒙,《羅馬异教主义中的东方宗教》。

而这至少在理論上来讲是禁欲主义的。从叙利亚、埃及、巴比伦和波斯传来了与俗众分开的祭司制度，他們或多或少具有一些魔法，並能在政治上带来相应的影响。主要与信仰来世攸关的一些令人难忘的宗教仪式，也来自同一源泉。从波斯，特別传来了一种二元論，这种二元論，把世界看成两大陣营的一座修罗場，一个陣营是为阿呼拉·瑪滋达所統率的善，另一个陣营是为阿利曼所統率的恶。妖术的行使即是得助于阿利曼及其灵界的徒众。撒但是阿利曼的一种发展。

蛮族的观念与实践的流入和新柏拉图派哲学中的某些希腊因素綜合在一起了。在奥尔弗斯教，毕达哥拉斯主义，和柏拉图的某些部分著作中，希腊人发展了一些容易与东方观点相結合的观点。也許，这些观点正是在很久以前假借于东方的。异教哲学的发展到普罗提諾和蒲尔斐利时就終止了。

这些人的思想虽有浓厚的宗教色彩，但若不大加改造，却不足以兴起一种盛行于世的大众宗教。他們的哲学很难，无法为一般人所了解；他們的救世法对于一般大众也是过于偏重理智的。他們的保守思想促使他們維護希腊的传统宗教，但为了減輕其中的不道德因素，並与他們的哲学一神主义相調和，他們只好作出寓意的解释。希腊宗教終因无法和东方的諸教仪和諸神学相抗衡，而日趋于衰亡。預言家变得默然无声了，而祭司們又从未形成过一个强而有力的特殊阶层。因而复兴希腊宗教的企图带上了一种拟古主义的性格，而这种性格更賦予該企图以一定程度的懦弱性与街学性，这在皇帝朱利安身上表现得特別显著。早在公元三世紀，人們已能預见某种亚洲宗教会要征服羅馬世界，不过在那时还并存着一些竞争的宗教，看来它們也都好象有获胜的机会。

基督教集結了各个方面的有力因素。它从犹太人那里接受了

一本聖經，和一種認為其他所有宗教都是虛妄而邪惡的教義；但它卻拋棄了猶太人的種族排他性和摩西律法中的種種不便。以後的猶太教已學着相信了死後的世界，但基督徒卻給天堂，地獄，以及進入天堂和逃避地獄的方法，賦予一種新的確實性。復活節結合了猶太人的逾越節和異教徒對於復活之神的祭典。波斯人的二元論也被吸取了，但基督徒對其善原則的最終全能卻給以更加堅定的確信，同時並附加了異教徒是撒旦的門徒這樣一項確信。起初基督徒在哲學上和儀式上並非其對手的匹敵。但這些缺陷卻逐步獲得了改善。最初，哲學在半基督教的奈斯脫流斯教派中比在正統教派中更為進步；但自從歐利根以來，基督徒卻借着修改新柏拉圖主義發展了一種適用的哲學。初期基督徒間的儀式還是個不很明確的東西，但不管怎樣，到了聖安布羅斯時代時它已經給人以很深刻的印象了。祭司的權能和其特殊地位本取法於東方，但借着統治方法而逐漸有所加強，在教會內部，這是多虧羅馬帝國的實踐的。舊約全書，神秘的諸宗教，希臘哲學，和羅馬行政方法都混合於天主教教會之內，它們結合在一起從而賦予教會一種以前任何社會組織所無法比擬的巨大力量。

西方教會，象古羅馬一樣，發展雖然比較緩慢，卻由一種共和制變成一種君主制。我們已看到教皇權柄成長的各個階段，從大格雷高里，歷經尼古拉一世，格雷高里七世，和尹諾森三世，直到霍恩施陶芬皇朝在規勒夫派和基伯林派戰爭中的最後敗績。與此同時，一向是奧古斯丁主義的，因而主要是柏拉圖主義的，基督教哲學也由於同君士坦丁堡和回教徒的接觸增加了新的因素。亞里士多德，在公元十三世紀時幾乎已全部被西方所知曉，而且由於阿勒貝爾圖斯·馬革努斯和托馬斯·阿奎那的影響，亞里士多德在學者的腦海里成了仅次于聖經和教會的最高權威。直到今日，在天主

教哲学家中，他仍然保持着这个地位。从基督教观点来看，我不能不认为：以亚里士多德来代替柏拉图和圣奥古斯丁是一项错误。从气质方面来讲柏拉图比亚里士多德更富于宗教性。而基督教神学从开始以来就适应于柏拉图主义。柏拉图教导说：知识不是知觉，而是一种回忆的幻觉；亚里士多德更多的是个经验主义者，圣托马斯，尽管不出于他的本意，却铺平了从柏拉图主义的迷梦转入科学观察的道路。

对于始自公元十四世纪中的天主教综合体系的崩溃来说，一些外界的事件比哲学起着远为重大的作用。公元1204年拜占庭帝国为拉丁人所征服，并从此一直到公元1261年受到他们的统治；在此期间其政府的宗教是天主教，而不是希腊正教。公元1261年之后教皇失掉了君士坦丁堡，尽管公元1438年在费拉拉有过一度名义上的合并，但教皇却从来没有收复该城。由于法兰西、英格兰等民族的君主政体的兴起，西方帝国（指神圣罗马帝国——译者）在与教皇的冲突中虽被挫败，但结果并未给教会带来任何益处；教皇于公元十四世纪的大部分时期中在政治方面只是法兰西王掌握下的一个工具。比这些原因更为重要的一项即是，富商阶级的兴起和俗众知识的增进。这种情况都起始于意大利，直至公元十六世纪中叶为止，其发展经常是遥遥领先于西方其他地区的。公元十四世纪时，意大利北部诸城市比北方诸城市更为富庶；有学问的俗众，特别在法学和医学方面为数日益增多。这些城市具有一种独立自主的精神，由于皇帝在现时已不足为患，于是它们便易于起而反抗教皇了。尽管程度上较差，但这同一运动也还存在于其他地方。弗兰德斯繁荣起来了：汉撒诸城市也不居后。在英格兰，羊毛贸易成为它的一项财源。在这期间里，堪称广义的民主倾向是十分强大的，但民族主义倾向却较此更为强大。教廷已然变得很世

俗化，大体上表现为一个稅收机构，征收大部分国家願意保留于其国内的巨額稅收。教皇已不再享有或不配享有那种給予他們权柄的道德威望。以前圣弗兰西斯曾經能够和尹諾森三世以及格雷高里九世和平共事，但公元十四世紀中一些至为热誠的人們却被迫与教廷进行了斗争。

然而，在本世紀初叶，这些使教廷衰落的原因还不很明显。鮑尼法斯八世在兀納姆·傘克塔姆教令(Bull Unam Sanctam)中提出了以前任何教皇从未提过的极端要求。他于公元 1300 年，創立了大赦年制度，凡到羅馬来游历，並在此举行某种仪式的天主教徒都可获得大赦。这事給教廷的金庫以及羅馬市民的衣袋带来了巨額的錢財。原先规定每百年举行一次大赦年祭典，其后終因利潤巨大而縮短为每五十年举行一次，以后又縮短至二十五年，並从此一直传到现代。公元 1300 年的即第一次大赦年祭典，可視為教皇成功的极点，同时，为了方便起见也可以把这个日期当作教廷开始衰落的日期。

鮑尼法斯八世是个意大利人，生于阿納格尼，当他在英格兰时，他曾替教皇援助英王亨利三世征討叛乱諸侯而被幽囚于伦敦塔中。公元 1267 年他受到亨利之子即以后的爱德华一世的解救。在他所处的时期里教会內部已然出现了一个强力的法兰西派，而他的被选就曾遭到法兰西籍紅衣主教們的反对。关于国王是否有权对法兰西籍僧侶征稅的問題，他与法兰西王腓力浦四世之間有过激烈的冲突。鮑尼法斯經常援用亲属同时又貪得无饜；因此，他願意尽多地掌握一些經濟来源。他被人指控为异端一事可能是公道的；他似乎是个阿弗罗埃斯主义者而且不相信灵魂不死。他和法兰西王构怨很深。因而导致后者企图通过全教会議把他废黜，而去派兵捉拿他。他在阿納格尼被人捕获了，但事后却逃往羅馬，

並歿于該地。此后許久再也沒有一个教皇胆敢冒险敌对法兰西王了。

在一段短暫的过渡統治之后,紅衣主教們于公元 1305 年选立了博尔多的大主教为教皇,号称克萊門特五世。他是一个曼斯坎尼人,並在教会內一貫代表着法兰西派,在他作教皇的任期中他从来没有去过意大利。他在里昂接受加冕礼,並在公元 1309 年定居于阿維农,此后教皇們繼續留住在这里約达七十年之久。教皇克萊門特五世曾借反对圣殿騎士团时和法兰西王所采取的共同行动,而大肆宣揚他和法兰西王的結盟。双方都需要錢財,教皇方面是为了慣于宠幸私人和私党,腓力浦方面則是为了同英格兰作战,鎮压弗兰德斯人的叛乱,和維持日益增强的政府。在他掠夺了伦巴底人銀行主之后,又“在商业所能容許的范围内”迫害了犹太人。他发现圣殿騎士团不仅是些銀行家,而且在法兰西境内拥有巨大的地产,同时这些地产若借教皇的支援,是可由他攫取的。于是国王与教皇商定首先由教会揭发圣殿騎士团业經陷入了异端;然后再由国王和教皇合伙瓜分这些赃物。在公元 1307 年某一既定的日期,法兰西境内所有首要圣殿騎士团分子都遭到了逮捕;他們全都必須回答一連串事前拟好了的誘导訊問,在严刑拷打下,他們招认他們礼拜过撒但和犯有其他种种丑行;公元 1313 年,教皇終於下令鎮压了該騎士团,並沒收了其所有的財產。关于这个案件亨利·C·李在他的《异端裁判史》中叙述得最好。經過綿密的調查之后,他在书中作出了以下的結論:指控圣殿騎士团的罪名是全然沒有根据的。

在整个圣殿騎士团事件中,教皇与国王在經濟利益上是一致的。然而,在基督教世界的大部分地区中,在大多数情况下,两者之間的利益却是冲突的。鮑尼法斯八世期間,腓力四世为征稅与

教皇發生爭執時曾得到各階層人民甚至僧侶階級的支持。當教皇在政治上屈從法蘭西時，一些仇視法蘭西國王的君主們也必然要仇視教皇。這曾導致了皇帝對奧卡姆的維廉以及巴都阿人馬西哥利歐的庇護；並在稍後的時代中，引起剛特人約翰來保護威克利夫。

總地來說，主教們在這時已完全服從了教皇；而實際為他所任命的主教，在比例數上也日益增多了。修道院性質的諸教團與多米尼克教團也同樣恭順，只有弗蘭西斯教團仍舊保有某種程度上的獨立精神。這曾導致他們與教皇約翰二十二世之間發生了一場衝突，關於這次事件我們在論及奧卡姆的維廉時已經講過了。在衝突期間，馬西哥利歐勸皇帝進攻羅馬。羅馬群眾為皇帝加了皇冠，同時在群眾宣布廢黜約翰二十二世之後還選出了一個弗蘭西斯教團派的敵對教皇。所有這些事除去普遍地削弱了人們對教廷的尊敬之外，實未產生其他任何影響。

反對教廷統治的叛亂，隨著不同的地區採取了不同的形式。有時它同君主專治的國家主義相結合，有時它同清教徒對教廷因腐敗和世俗而產生的嫌惡相結合。在羅馬本城，這種叛亂與擬古主義的民主主義結合在一起。克萊門特六世（公元1342—1352）時，羅馬在一個杰出的人物，克拉·底·李恩濟領導下，曾一度尋求脫離這個長期遠住別地的教皇統治。羅馬不僅苦於教皇統治，同時也苦於公元十世紀中那些繼續進行騷亂，降低了教廷威信的地方貴族們。誠然，教皇之所以逃往阿維尼，一部分原因也還是為了逃避這些目無法紀的羅馬貴族。李恩濟是個酒館老板的兒子，最初他只反抗貴族，並為此得到了教皇的支持。他曾鼓起群眾巨大的熱情，以致吓得貴族們紛紛逃跑（公元1347年）。詩人佩脫拉克很欽佩他並為他寫了一首頌歌，鼓舞他來繼續他那偉大崇高

的事业。他取得了护民官的称号，並宣布了羅馬人对神圣羅馬帝國的主权。他似曾以民主主义的方式来理解这种主权，因为他曾从意大利各城中召集代表組成了一种議會。然而胜利却給了他一种妄自尊大的幻想。这次有如在其他許多次时一样，出现了两个帝国皇位的竞争者。李恩济召集他們二人和諸选帝侯前来在他面前解决这个問題。这自然促使两个帝位候选人，連同教皇起而反对他，因为教皇认为这类事情是應該由他宣布判决的。李恩济被教皇逮捕了(公元 1352 年)，入獄二年，直到克萊門特六世死去时才获得释放。然后他又返回羅馬，並在那里重新当了几个月的权。然而，这次他的声望却很短暫，最后，他遭到了暴徒的杀害。拜伦象佩脫拉克一样，也曾写过頌揚他的詩篇。

很明显，假如教廷想有效地保持天主教会的首要地位，那末它必須重返羅馬，脫开法兰西的羈絆。此外英法战争——法兰西在战争中数遭惨敗——已使得法兰西沒有安全可言。所以烏尔班五世于公元 1367 年迁回羅馬；但意大利政治对他来說是过于复杂了，于是他在临死不久之前，再度返回阿維农。继任的教皇格雷高里十一世为人較為果断。对于法兰西教廷的怀恨迫使許多意大利城市，特别是佛罗棱斯极端敌視教皇，于是格雷高里乃借着重返羅馬，並反对法兰西籍紅衣主教等手段不遺余力地挽救这种局面。虽系如此，在他临死的时候大主教团內的法兰西派与羅馬派也还是不能协调。依照羅馬派的意願，意大利人，巴尔特洛苗·頗利格納諾当选为教皇号称烏尔班六世。但有些紅衣主教却宣布頗利格納諾的选出违背教规，並选出法兰西派日內瓦人罗伯特号称克萊門特七世住在阿維农。

这样便开始了历时达四十年之久的大分裂。法兰西当然承认了阿維农的教皇，而法兰西的敌对国家則承认羅馬的教皇。苏格

兰是英格兰的敌国，而英格兰又是法兰西的敌国；因此，苏格兰承认了阿維农的教皇。每个教皇都从他自己的党派里遴选紅衣主教們，每当一个派别的教皇死去，他的紅衣主教們便迅速地选立另一个教皇来继任。因而，除非行使一种駕乎双方教皇之上的权力实无从根治这种分裂。二者之中的一个显然必須是合法的，因此，我們必須找出一个駕乎合法教皇之上的权力。唯一的解决办法就在于召开一个全教会議，在盖森領導下的巴黎大学发展了一种授予全教会議动議权的新理論。俗界統治者們支持这种理論，因为教会分裂对他們是不便的。公元 1409 年，終于在比薩召集了一次会議。然而这次会議却失敗得令人好笑。它以异端和分裂罪名宣布两位教皇同时废黜，並另外选出一个第三者，这个教皇随即死去；但他的紅衣主教們却又选立了一个前海盜，巴勒达撒瑞·寇撒作为他的继承人，号称約翰二十三世。这样一来，結果便出现了三个教皇而不仅是有了两个了，全教会議选出的教皇是个臭名远揚的恶汉。于是这时的情况竟显得比以前任何时代更加沒有希望了。

然而会議运动的支持者並未罢休。公元 1414 年在康斯坦斯召集了一次新会議，采取了积极行动。它首先宣布教皇无权解散会議，在某些方面还必须服从这种会議。会議更决定未来的教皇必須每七年召集一次全教会議。会議废黜了教皇約翰二十三世，並劝使当时的羅馬教皇辞职。阿維农的教皇拒絕辞职，他死后在阿拉貢王主使下又选出了一位继任者。但这时正处于英格兰摆布之下的法兰西却拒絕承认他。此后他的党徒日漸衰微下去，終于不复存在了。这样，由全教会議所选任的教皇終于沒遭到任何反对，該教皇是在公元 1417 年选出的，号称馬丁五世。

这些措施是令人贊許的，但在对待威克利夫的波希米亞門徒、

赫斯时却不如此。赫斯被带到康斯坦斯之前曾得到人身安全的諾言,但在到达該地之后,却被定了罪和受到火刑。威克利夫原系善終,但會議却下令掘出他的骸骨加以焚毀。會議运动的支持者們是急于摆脱违背正統教义的任何嫌疑的。

康斯坦斯全教會會議挽救了分裂,但它却想作更多的事,並以一个君主立宪体制来代替教皇专政。馬丁五世在当选之先許下很多諾言;有些他遵守了,有些他破坏了。他同意每七年召集一次全教會會議的教令,並一貫严格地遵守着它。康斯坦斯宗教會議于公元1417年解散,一个新會議——事后証明並不重要——召开于公元1424年;以后,即公元1431年,在巴澤尔召开了另一次會議。馬丁五世适在这时死去,他的继承人尤金尼烏斯四世于整个任期中一直和那些掌握會議的革新家进行着激烈的斗争。他解散了會議,但會議却拒不承认这种解散;公元1433年他曾让步过一段时期。但在公元1437年又重新下令解散它。虽然如此,會議却一直进行到公元1448年,这时教皇获致全胜一事已为众所周知了。公元1439年會議因宣布废黜馬丁五世另外选立一位敌对教皇(历史上最后的一个)而失去了輿論的同情。但这人却几乎随即辞职。同年尤金尼烏斯四世在費拉拉另自召开了一个會議,並借此抬高了他的威信。那里的希腊教会因过分恐惧土耳其人,而向羅馬作出名义上的归順。这样一来教廷在政治上声势大振,但同时它的道德威望却大大地削弱了。

威克利夫(大約公元1320—1384)以其生平和学說,說明了十四世紀教廷权威的衰落。他和以前的經院学者不同,既非修道僧,又非托鉢僧,而是一个俗世的祭司。他在牛津享有盛名,並於公元1372年获得了牛津神学博士学位。他在巴里欧学院当过短期的院长。他是最后一位重要的牛津經院学者。作为一个哲学家,他

不是进步的；他是个实在論者，与其說是个亚里士多德主义者毋宁說是个柏拉图主义者。他不同意某些人的主张，而认为上帝的命令不是恣意的；现实世界並非諸可能世界中的一个，而是一个唯一可能的世界，因为上帝是有选择最善的义务的。使他成为一个有趣人物的並不在于这些事，同时他对这些事也似乎不大感兴趣。因为他竟从牛津大学引退为一个乡間教士。在他生涯最后的十年中，他当了救命路特渥尔茲教区的祭司，然而他却繼續在牛津大学讲学。

威克利夫的思想发展得异常緩慢，这是令人注意的。公元1372年，在他五十岁或五十多岁的那年还信奉着正統教义；但在这个年代以后，很明显，他却变成了一个异端。他所以信奉异端則似乎完全出于道义感的迫使——他对穷人的同情，和他对富有世俗僧侶的嫌恶。起初，他对教廷的攻击只限于政治和道德方面而不涉及教义方面；只是由于被迫，他才逐漸地走上了更加广泛的反抗道路。

威克利夫之脫离正統教义，始于公元1376年在牛津所作的一系列讲义“論公民統治权”。他提出只有正义才配享有統治权与財產权；不义的僧侶是沒有这些权益的；至于一个教士应否保留其財產則必須由俗界政权来决定。他更进一步地教导說財產是罪的結果，基督和信徒們沒有財產，因此，僧侶也應該无产。这些教义触犯了托鉢僧以外的所有教士。英格兰政府却欢迎这些教义，因为教皇經常从英格兰調走巨額的貢賦，而这种不贊成从英格兰送金錢給教皇的教义是对政府有利的。这种情况特別在教皇屈从法兰西，而英格兰又同法兰西交战时显得更为突出。理查二世(Richard II)幼年时代的当权者，刚特人約翰尽久地照拂了威克利夫。与此相反，格雷高里九世却譴責了威克利夫讲学論著中存在的十八种

論点，指控这些論点导源于巴都阿人馬西哥利欧。威克利夫被召往一个由主教們組成的法庭上受审，然而女皇和暴民却保护了他，同时牛津大学也拒不承认教皇对该大学教师有司法权。（英格兰各大学甚至在那些年代中，就相信应有学术的自由。）

公元 1378—1379 年間，威克利夫繼續写作了一些学术性的論著，他主张国王是上帝的代理者，而主教是應該服从国王的。及至大分裂到来以后，他更变本加厉地为教皇打上敌基督者的烙印，又說承认君士坦丁的賜予一事使得以后的历代教皇都成为叛教者。他把拉丁文聖經譯成英文；並以俗界僧众建立了“貧苦祭司”僧团。（他因这项措施終于得罪了托鉢僧。）他派遣“貧苦祭司”作巡迴传道士，着重在貧民中进行传道工作。最后，当他攻击祭司权时，他进而否认了化体說，把化体說称作一桩欺騙和瀆神的蠢事。在这一点上刚特人約翰曾下令命他緘口。

公元 1381 年瓦特·泰勒所領導的农民起义，使威克利夫陷入更加困难的处境。我們虽然沒有証据說明他积极地鼓动过这次起义，但他却和在类似事件中的路德有所不同，他曾避免譴責起义。起义軍中的一个領袖，約翰·鮑勒，这个社会主义的，被人剝夺了僧职的祭司曾贊揚过威克利夫，这事曾使得威克利夫十分困窘。約翰·鮑勒早在公元 1366 年遭到了破門处分，但这时威克利夫仍在信奉正統教义。因此我們可以設想約翰·鮑勒必定是独自形成了自己的见解的。威克利夫的共产主义的见解，虽然无可置疑地受到了“貧苦祭司”的传播，但他这些见解都是用拉丁文写的，所以一般农民是无法直接讀懂的。

令人惊讶的是威克利夫並沒有因为他的见解和民主活动而遭到更多的灾难。牛津大学尽量地保卫他抗击那些主教們。当英国貴族院譴責他的巡迴传教士的时候，众議院則拒不同意。无可置

疑,假使他活得再长些,纠纷是会要积累起来的,但截至他在公元1384年死去时为止他总算还没有被正式判罪。他死在路特渥尔兹并埋葬在那里。直到康斯坦斯全教会议下令掘出他的骸骨并加以焚毁时为止,他的遗体一向在这里安眠。

他的英格兰追随者们罗拉德派,遭到了残酷的迫害并在实际上已经完全复灭。但由于理查二世的皇后是波希米亚人关系,他的学说得以在波希米亚流传。赫斯便是他此地的门徒;尽管在波希米亚也有迫害,他们却一直延续到宗教改革时期为止。在英格兰这些人虽被迫转入地下但反对教廷的思想却依然深入人心,因此,为新教的成长准备了滋生的土壤。

公元十五世纪中,除了教廷的衰落以外还有其他种种原因引起了政治文化的迅速变化。火药消灭了封建贵族而巩固了中央集权政治。在法兰西和英格兰,路易十一世和爱德华四世各自团结了国内富裕中产阶级,这些人帮助他们平定了贵族政治的无政府状态。意大利在公元十五世纪末年以前几乎一直未曾受到北方军队的骚扰,在经济和文化方面取得了迅速的发展。新文化在本质上是异教性质的,它仰慕希腊,罗马,和蔑视中世纪。建筑和文学风格效仿着古代的典型。当君士坦丁堡,这个古代最后的残余,被土耳其人攻陷后,逃往意大利的希腊难民曾受到人文学者的欢迎。瓦斯寇·达·伽马,和哥伦布扩大了世界,而哥白尼扩大了天界。君士坦丁的赐予被斥为无稽之谈,受尽了学者们的嘲笑。由于拜占庭人的协助人们逐渐直接地通晓了柏拉图,不再仅凭新柏拉图主义者及奥古斯丁的第二手资料了。人间寰宇不再是一个泪之谷,一个在朝圣途中走向彼岸世界的处所,而是一个提供异教快乐,名誉,美丽,和冒险机会的地方了。历经数世纪之久的禁欲主义被人遗忘于艺术,诗歌,和快乐的喧嚣中。当真,就在意大利,中

世纪也还是经历了一场斗争才死去的；萨万纳罗拉和列奥纳都两人是于同年出生的。但在大体上来说，旧的恐怖，已吓不得人了，精神的新的自由已显得如醉如狂。这种陶醉未能持久，但在当前它却消除了恐惧。就在这快乐的解放时刻中，诞生了近代的世界。

本书卷一，古代哲学部分是何兆武译；

卷二，天主教哲学部分是李约瑟译。